به نامِ نامیِ یزدان

دینْ کرد. کتابِ سوم

کتاب سوم دین‌کرد (درش‌نامه‌ي دینِ مزدایی) آراستاری،آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه / مترجم فریدونِ فضیلت.-- تهران: فرهنگِ دهخدا، ۱۳۸۱-

ج.

فهرستْ‌نویسی بر اساسِ اطلاعاتِ فیپا.

دفترِ دومِ کتاب، توسطِ انتشاراتِ مِهرْآیین به چاپ رسیده‌است.

مندرجاتِ دفترِ یکُم = ۱۱۲-۰؛ مندرجات: دفترِ دوم = ۱۹۴ - ۱۱۳.

[۱۸۴]، [۳۱۶ + 394] ص.

ج. ۲ (چاپِ اول): ۱۳۸۴ / ISBN 964-6539-40-8.

۱. ادبیاتِ پهلوی. ۲. زردشتی. الف. فضیلت، فریدون، ۱۳۳۸، ،مترجم. ب. عنوان.

PIR ۲۰۶۵ / ۹د ۸فا. / ۰۷

۱۳۸۱

کتابخانۀ ملی ایران ۱۱۲۵۵ -۸۱م

کتاب سوم دین‌کرد

تدوین‌کنندگانِ پیشین: آذرفَرْنبَغ پسرِ فرخزاد، آذرباد پسرِ امید.

دفترِ دوم: 194 - 113

آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه: فریدونِ فضیلت.

مدیرِ چاپ و تولید: بیوکِ رضائی	**آفرینشِ نگاره:** فرانکِ رفیع‌فر
لیتوگرافی: علمی و فرهنگی کتیبه	**چاپخانه:** علمی و فرهنگی کتیبه
صحافی: سیدین	**چاپ:** نخست / ۱۳۸۴
شمارگان (تیراژ): ۱۰۰۰	**بها:** ۷۵۰۰ تومان
آفرینشِ برگینه‌هایِ نِگاریکی (گرافیکی): بهنامِ آقازاده	**ناشر:** انتشاراتِ مهرآیین
شابک: ۸-۴۰-۶۵۳۹-۹۶۴	**ISBN:** 964-6539-40-8

نشانی: تهران، میدانِ انقلاب، روبه‌رویِ دبیرخانه‌یِ دانشگاه،

مؤسسه‌یِ فرهنگیِ کتابِ شهرِ ایران (الغدیر)، غرفه‌یِ شماره‌یِ ۱۲،

تلفن: ۸۰۲۸۴۷۹

کتابِ سومِ دینْ‌کَرد

متني به زبانِ پهلوی

سرسخناني چند در باره‌یِ:

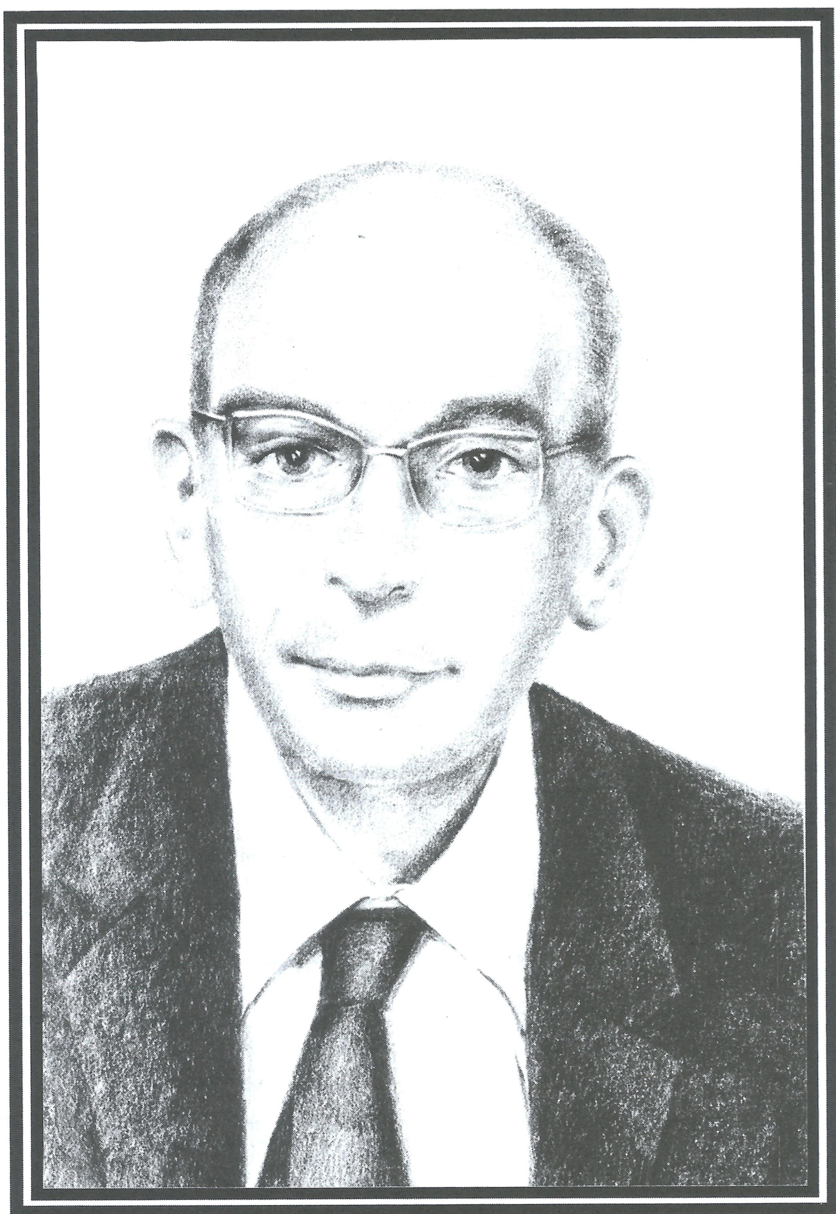
اخلاقْ‌آیینیک، تکوینِ جهان، پزشکی، اخترشناسی، دینْ‌دادشناسی (=فقه)، حکمتِ خسروانی، کلام، فلسفه، حقوقِ مدنی، کسانِ اسطوره‌ای و............

آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه
بر اساسِ دینْ‌کَردِ چاپِ مَدَن.

از
فریدون فضیلت

انتشاراتِ مهرآیین

تهران: ۱۳۸۴



ژان پیر دو مناش (1973 - 1902) Jean Pierre de Menasce

فرهنگ پژوه، ایران شناس، پهلوی دان،

گزارنده‌یِ کتابِ سومِ دینْ کَرد

به شادیِ روانِ گزارشگرانِ سده‌ها و سالیانِ دینْ‌کَرد:

آذربادِ یاوَندان،
آذَرفَرْنْبَغْ پسرِ فرخزاد،
آذرباد پسرِ امید،
آذربد پسرِ مارْسْپَنْدْ،
ماهْونداد پسرِ نریمان پسرِ بهرام پسرِ مهربان،
مرزبان پسرِ اِسْپَنْداد پسرِ مرزبان پسرِ مهربان پسرِ اسپنداد،
شهریار پسرِ اردشیر پسرِ ایرج پسرِ رستم پسرِ قباد پسرِ ایرانْ‌شاه،
ماهْونداد پسرِ بهرام پسرِ اردشیرِ تُرک‌آبادی،
بهرام پسرِ ماهْونداد پسرِ رستم پسرِ انوشیروان پسرِ رستمِ تُرک‌آبادی،
رستم پسرِ گُشْتاسْپْ پسرِ اردشیر،
دستورْپشوتنْ بهرامِ سنجانا.



فهرست



به نامِ خدا

سخنِ ناشر

فَلَک جز عشق محرابي ندارد جهان بی خاکِ عشق، آبي ندارد.

بسياري از مورخينِ معتبرِ يونانی و عرب، دربارهٔ‌ِ کتابْ‌نويسی، کتابْ‌داری و کتابْ‌خوانيِ ايرانيان خبرهايِ موثقي داده‌اند. و همچنين دربارهٔ‌ِ آشنايیِ آنان با رشته‌هايِ گوناگونِ علمی، از فلسفه و نجوم گرفته تا طب و گياه‌شناسی و ديگرِ دانش‌ها گزارش‌هايِ مستندي را ارائه کرده‌اند.

کم نيست گزارش‌هايي دربارهٔ‌ِ رصدخانه‌ها، بيمارستان‌ها، دانشگاه‌ها، مراکزِ علمی و حوزه‌هايِ علميهٔ‌ِ آنْ‌زمانی. سوایِ همهٔ‌ِ اين‌ها، از يک سري منابعِ موثقِ يونانی و عرب دربارهٔ‌ِ بسياري کتاب‌هايِ ترجمه شده از سانسکريت و يونانی به پهلویِ هم اشکانی و هم ساسانی نيز خبر داريم.

علاوه بر همهٔ‌ِ اين‌ها، مورخينِ عرب از دسته‌دسته کتاب‌هايِ آيينْ‌نامه‌ای، برایِ نمونه آيينِ تاج‌گذاری، تربيتِ فرزند، فنِ حکومت، لباس‌دوزی و خوراک‌پزی و شيرينی‌پزی و مانندِ اين هم خبرداده‌اند. که برخي از آنان هم اکنون در دست است. از قبيلِ، خسروقباديان و کنيز، بُنْ‌دهش، کليله و دمنه (=کَرَتَکَ و دَمَنَکَ) سندبادنامه و بُنْ‌مايهٔ‌ِ پهلویِ داستانِ ويس و رامين و کتابِ نجوميِ تَنگِ لَوشا که «*صُوَر و دَرَج*» ترجمه شده‌است.

حجمِ کتاب‌هايي هم که علمایِ مسلمان (مِن بابِ مثال، گزارشِ علامه مجلسی و شيخ صدوق دربارهٔ‌ِ کتابِ بلوهر و بوداسْفْ) و ديگران از کتبِ علمی و روايیِ پهلوی ذکرمی‌کنند، حيرت‌آور است. از سَفرِ عملی-تحقيقیِ پيش از اسلامِ پلوتينوسِ رومی، حکيمِ نو-افلاطونی، در

سالِ ۲۴۲ پس از میلاد زیرِ پرچمِ گوردیانوس برایِ رسیدنِ به ایران و کوشش جهتِ آشنایی با مبانیِ فلسفه‌یِ نور که موبدان آن را تعلیم می‌داده‌اند، و نیز، سفرِ علمی-تحقیقیِ پس از اسلام مُحی‌الدینِ عربی به سوریه آن هم جهتِ آشنایی با مبادیِ فلسفه‌یِ نور و حکمتِ خسرَوانی که موبدانِ تبعیدی در مکانیِ در سوریه آن را تعلیم‌می‌داده‌اند نیز خبرِ موثق داریم.

ابنِ ندیم (متوفٰی به سالِ ۳۸۵)، آن کتاب‌شناسِ بزرگ، در اثرِ ماندنیِ خود، الفهرست، خبر از رقمیِ نزدیک به هفتاد جلد کتابِ پهلوی می‌دهد که خود شخصاً آن‌ها را تورق‌کرده‌است.

مسعودی، ابوالفرجِ اصفهانی، عمادالدین اسماعیل، ابنِ مِسکَویه، پورِ سینا و دیگرِ بزرگانیِ از این دست، همگی از کتبیِ پهلوی که آنان نیز شخصاً تورق‌کرده‌اند، خبرمی‌دهند. حتی ابوالفداء (=عمادالدین اسماعیل)، عصرِ شاپورِ اول را به اولین نهضتِ علمیِ ایرانیان ملقب‌می‌کند. تنیِ چند از مورخینِ یونانی، از فلسفه‌دانیِ شاهانِ قدیمِ ایرانی مِن بابِ مثال، خسرو انوشیروان آگاه‌بوده و برایِ ما چیزهاییِ نقل‌کرده‌اند. حتی می‌دانیم از مباحثه‌یِ میانِ شاه و پریسکیانوس، کتابیِ لاتین امروزه در دست است که شاملِ برخیِ بحث‌هایِ علمی دربابِ روان‌شناسی و حکمتِ طبیعی و نجوم است.

نامِ چند تن از پزشکانِ یونانی از قبیلِ سرجیس راس‌العین (متوفی به سالِ ۵۳۶ میلادی) و اصطفانِ ادسی (=طبیبِ قباد پسرِ خسرو) و تریبونوس و نیز از سرنوشتِ آنان و انتقالِ طبِ بقراط و جالینوس به ایران در تاریخ‌هایِ معتبر ذکر است.

این فهرست آن قدر طولانی هست که از حوصله‌یِ حتی یک دائرةُالمعارف نیز خارج است. اما خواه و ناخواه پرسشیِ ذهن را می‌آزارد: بر سرِ این همه کتاب چه رفته‌است؟

جوابِ این سؤال را مورخان داده‌اند و اساساً پاسخِ آن مَطْمَحِ نظرِ ما نیست. همین قدر می‌دانیم که دینْ‌کرد نیز یکیِ از آن کتاب‌ها ست که بخشِ زیادیِ از آن، یعنی از سوم تا نهم، امروزه آنهم عمدتاً به همتِ غربیان به دستِ ما رسیده‌است.

انتشاراتِ مِهرْآیین، به جهتِ معرفیِ این اثرِ ماندنیِ فرهنگِ ایرانی، در همکاری با انتشاراتِ فرهنگِ دهخدا، بویژه مسئولینِ فرهنگ‌دوستِ آن مؤسسه، چاپ و پخشِ این دائرةُالمعرفِ نُه جلدی را بر خود فرضیِ واجب می‌داند. امید هست که چاپِ این کتاب، پسندِ خاطر و اقناعِ ذوقِ سلیمِ دانشمندانِ فرهنگ‌شناس و فرهنگ‌پرورِ این مرز و بوم را فراهم‌آورد.

با احترام: *انتشاراتِ مِهرْآیین.*

ud asmān ō drubuštīh <ī>* zamīg tā ‘star pāyag’ ō ^{x}kušišnīgān az kušišn gyāg ī ‘kušāgān-razm kardagīh’, ud ‘kušāgān az andartom ī tan ta ‘star pāyag’.

اینک! آسمان، تا ستارهْ‌پایه، برایِ پشتیبانی از زمین، به یوبه‌یِ رزمِ رزمندگان و ستیزندگان، آماده و پرداخته‌شده‌است.

ستیزندگان (=متضادان) نیز از ژرفایِ تنِ تنابندگان گرفته تا ستارهْ‌پایه (در نبردیِ گیهانی درگیر اَند).

دینْ‌کرد، کتابِ سوم، کرده‌یِ ۱۱۹

اَلْـفَهْلَوِيُّونَ اَلْـوُجُدَ عِـنْدَهُمْ　　　حَـــقِيقَةٌ ذٰاتَ تَشَكُّكٍ تَـعُمّ
مَرٰاتِباً غِـنَىً وَ فَـقْراً تَـخْتَلِفْ　　　كَالنُّورِ حَيْثُمٰا تَقَوِيّ وَ ضَعِفْ.

حاج ملا هادیِ سبزواری، منظومه، بخشِ الهیّات.

پیشگفتارِ مترجم

همه‌یِ دینْ‌کردشناسان، این کهنْ‌نامه‌یِ گرانسنگ، دینْ‌کرد را «دائرةُالمعارف / دانشنامه‌یِ دینِ مزدایی» نام نهاده‌اند. پژوهشِ ما در دینْ‌کرد نیز همین تعریف و شناسه را استواری‌می‌بخشد؛ جز اینکه به این تعریف چند نکته را به‌ویژه درباره‌یِ کتابِ سوم می‌اَفزاییم:

«کتابِ سومِ دینْ‌کَردْ بازمانده‌هاییِ از ترجمه‌یِ پهلویِ بسیاریِ از بحث‌هایِ ارسطویی، و نیز، همه‌یِ سرْبخش‌هایِ حکمتِ خسروانی (=فلسفه‌یِ اشراق) را گزارش‌می‌کند».

آیا ترجمه‌یِ پَهلَویِ نوشتارگانِ ارسطو، که در دینْ‌کرد یافت‌می‌شود، چه گزارش‌گونه و چه فراگسترنده، دوسه سده پس از فروپاشیِ فرمانروایی ساسانیان انجام‌گرفته و پاره‌نوشته‌هاییِ از آن گزارش‌ها درکتابِ سومِ دینْ‌کرد به یادگار مانده است؟

پاسخِ ما به پرسشِ بالا نِیْ‌گویانه (=منفی) است. واپسین تدوین و پرداختِ دینْ‌کردْ پیش از نخستین آشنایی‌هایِ پراکنده‌یِ ایرانیان و برخیِ اعرابِ مسلمان ـــ برایِ نمونه، یعقوبِ اسحاقِ کَندی ـــ با فرزانِشِ یونانی و در چکادِ آن، با فرزانشِ ارسطویی انجام‌پذیرفته‌است.

مهم‌تر اینکه، برابرْگزینی و واژه‌سازیِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، هنگامِ گزارش و ترجمه‌یِ بحث‌هایِ ارسطویی، نشان‌می‌دهد تدوین‌کنندگانِ این کارنامه با ساخت و سیمایِ یونانیِ واژه روبه‌رو هستند.

یک نمونه‌یِ آن را در ترجمه و گزارشِ خود، دفترِ یکُم، کرده‌یِ ۱۱۲ نشان داده و به‌میان‌نهاده‌ایم.

ایرانیانِ خودباخته و تازیانْ ماندگارهایِ ارسطویی را به میانجیِ زبانِ سُریانی به تازی گزارش‌کرده‌اند. اگر گزارندگان و پردازندگانِ دینْ‌کرد پس از شوربختیِ ساسانیان و ایرانیانْ دست‌اندرکارِ گزارشِ نوشتارگانِ ارسطویی به پهلوی می‌شدند، می‌بایست کارْنشانِ (=تأثیرِ) زبانِ سُریانی یا حتی عربی را هنگامِ برابرگزینی و واژه‌سازی، حتی در واژه‌سامانیِ (=ساختِ نحوی) ترجمه‌ها ببینیم. البته اگر نیازیِ بدین کار داشته‌اند.

درجایي که می‌دانیم پس از تازش و آمیختگی با آلودگی‌هایِ اهریمنی، دینْ‌سالاران، دینْ‌پردازان و نِگَرمندانِ (=نظریه‌پردازان) دینِ مزدایی همه‌یِ کوشایی‌هایِ خود را برایِ نگه‌داریِ آنچه در دستِ‌شان بوده‌است به‌کارگرفته‌اند.

از این گذشته، ترجمه‌یِ پَهلَویِ برخي بحث‌هایِ ارسطویی که در سراسرِ روایت‌هایِ کتابِ سوم پراکنده است، کارْنشانِ (=اثرِ) ساختِ واژگانيِ یونانی و نیز، کارْنشانِ واژْه‌سامانيِ (=نحوِ) یونانی را در خود نهفته دارد. دیگر اینکه، درباره‌یِ گزارشِ پهلویِ مانده‌نوشته‌ها و فرزانْ‌نوشته‌هایِ ارسطو از یونانی به پهلوی، آنهم در زمانه‌یِ سرافرازی و بالندگيِ ایرانیان، گزارش‌هایِ سخت‌وسُتواري دردست‌است.

فرجامِ سخنِ ما در این باب این است که بودوباشِ بحث‌هایِ ارسطویی در کتابِ سوم، بسي گوهرین، ریشه‌اي و دیرْسال‌تر از گزارش‌هایِ عربی و سُریانيِ آن است.

شاینده‌تر اینکه، دِر دینْ‌کرد، هر جا با بحثي ارسطویی روبه‌رو می‌شویم، نحو و واژه‌سامانيِ سخنِ پهلوی از زبانِ ساختگی و پیچ‌درپیچ سده‌یِ سومی و چهارمی دور است.

جايِ آن است به دو نکته‌یِ شایا و شناخته درباره‌یِ فرزانشِ ارسطویی انگشتِ سخن نهیم:

یکي، خُردهْ‌سنجی‌هایِ ارسطو در ستیزِ با افلاطون، درباره‌یِ ناراستيِ مینَویِ «مینُو-دیسه‌ها / مُثُل» است. می‌دانیم ارسطو، هم در بحثِ طبقاتِ انواع و اجناس و هم در بحثِ ماده و صورت، فرزانْواژه‌یِ یونانيِ «آیْدوس / ایده» را هم برایِ طبقه‌یِ «نوع» و هم برایِ «صورت» یکسان به‌کارمی‌برد. چنین می‌نماید خودِ ارسطو به پِی‌آمدِ خِرَدْناپذیرِ این درهم‌آمیزيِ معنایی-واژگانی آگاهی‌نداشته‌است. یا شاید تعمد و گرایشي پادْافلاطونی در این برابرْگزینی کارگربوده‌است.

ولی گزارشگرانِ ایرانی و عربِ ارسطو، با باریکْ‌بینی و ژرف‌کاویِ بسیار پسندیده و خِرَدْپذیر، آیْدوسِ نوعیه را «نوع»، و آیدوسِ صُوَری را «صورت» نام نهاده‌اند.

هنوز نمی‌دانم که شارحینِ باختريِ ارسطو در سده‌هایِ میانه نیز پِی به بی‌دقتيِ ارسطو برده‌بوده‌اند یا نه؛ ولی درباره‌یِ باریکْ‌بینيِ فرزانوَرانه‌یِ گزارشگرانِ مسلمانِ ارسطو گواهْ‌نوشته‌هایِ چندي برجای است. گزارشگرانِ اروپایی و امروزيِ ارسطو اما چشمْ‌آگاهِ این نکته شده‌اند.

گزارشگرانِ دینْ‌کرد، که با باریکْ‌بینيِ درستِ مترجمانِ مسلمان آشنا نبوده‌اند، هم در بحثِ «طبقاتِ انواع» و هم در بحثِ «ماده و صورت» در تفسیرِ ارسطوییِ آن، به پیروی از ارسطو، برایِ طبقه‌یِ نوع و صورت، تنها فرزانواژه‌یِ پهلویِ «دِسَگ» را برابرِ «آیْدوس» ارسطو به‌کاربُرده‌اند.

دیگر اینکه، بنیادِ همه‌یِ تبیین‌ها و آناکاوی‌هایِ (=آنالیتیک) ارسطو درباب جهان، بر بنیادِ دو مفهومِ پیشنهادیِ خودِ وی یعنی «**ماده و صورت**» است. و می‌دانیم بخش‌بندیِ «**ماده و صورت**» و تبیینِ فرزانوَرانه‌یِ «**ماده و صورت**»، بنیادی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین بحثِ ارسطویی نام‌گرفته‌است.

نویسندگانِ دینْ‌کرد، هر جا که به این بحث نزدیک شده‌اند، به ترتیب، فرزانواژه‌هایِ پهلویِ «ماذَگ تُد دِسَگ» را برابر گرفته‌اند. از این روی، آشناییِ رسا و بسنده با نوشتارگانِ ارسطو، پیش‌زمینه‌یِ جدیِ پژوهش‌هایِ دینْ‌کردشناسی است. در میانِ دینْ‌کردشناسانِ اروپایی تنها پروفسور زنر سخت بر این نکته انگشتِ سخن نهاده است. به‌هررو، جایِ چند پرسش هست:

اینکه انگیزه‌هایِ بنیادینِ تدوینْ‌کنندگانِ دینْ‌کرد، در پیشوازیِ ارسطو بر چه استوار است؟

آیا آنان ارسطوگرا (=مشایی / ارسطوْآیین) بوده‌اند؟

آیا همچون رقیبانِ مسیحیِ خود، برایِ تدوینِ فلسفه‌ایِ مزدایی در رقابتِ با فلسفه‌یِ مسیحی از بحث‌ها و بخش‌بندی‌هایِ ارسطو کمک می‌گرفته‌اند؟ نکته‌ای که در پژوهشِ ما، شایدمند و محتمل می‌نماید.

نکته‌یِ شایایِ دیگری را که درباره‌یِ دینْ‌کرد می‌افزاییم، بحثِ نظامِ طولیِ جهان است: از خدا تا شیطان و در آن میان جهانِ ماده و ماده‌یِ زمینی.

آگاهان می‌دانند نظامِ طولیِ جهانِ هستی، در دستگاهِ هستی‌شناسیِ اشراقی، و نیز پیش از آن در دستگاهِ اندیشگانیِ ابوالبرکاتِ بغدادی، سوایِ تغییر و جابه‌جاکردن‌هایِ واژگانی و اصطلاحی، بنیادشده بر دستگاهِ جهانْ‌شناسیِ ارسطوگَرایان (=مشائیون) است. ارسطوگرایان، میانِ خدا / علتُ‌العلل و جهانِ تکثراتِ مادی، پایگان‌هایِ چندی را زیرِ نام‌هایِ عقولِ طولیِ مترتبه و عقولِ عرضیِ متکافئه درنظرگرفته و رسمیت‌داده‌اند. سهروردیِ فرهمندشناس (=اشراقی)، و نیز پیش از او ابوالبرکاتِ بغدادی، همین نظامِ طولیِ جهان را با سرْواژه‌ها، فرزانواژه‌ها و مصطلحاتِ فلسفیِ ویژه‌یِ خود فرامی‌گویند.

دینْ‌کرد، تا آنجا که ما دیده و دریافته‌ایم، صورتِ کهن‌تر، آغازین و پهلَویِ بیشینه و برجسته‌یِ سرواژه‌ها و مصطلحاتِ فرزانِشِ فرهمندی (=حکمَةُالاشراق / فرزانگیِ فروغ) را در خود نهفته دارد که در جایِ بایسته، بویژه یادداشت‌هایِ هر فصل /کرده، به آن انگشتِ سخن نهاده‌ایم.

جایِ آن است نکته‌ای دیگر را بیافزاییم:

حکمتِ خسروانی، ناب‌ترین دستگاهِ جهانْ‌شناسیِ ایرانی است که هم بنیانِ آن و هم پرورشِ آن، چه پیش و چه پس از اسلام، تراویده و پروردهٔ اندیشهْ‌ورزیِ ایرانیان است.

و به‌راستی، در حوزهٔ اندیشه‌ورزی و فرزانْ‌پژوهی، حکمتِ خسروانی، ایرانی‌ترین اندیشهٔ ایرانی است.

برایِ چَم و چرایِ نام‌گذاریِ این نوع از اندیشه‌ورزی و حکمت، به حکمتِ خسروانی، درست‌نمایی‌ها و توجیهاتِ چندیِ راگفته‌اند؛ ولی ما، این نام را برگرفته از حکمتِ کِیْ‌خسروِ مبارک می‌دانیم. برابرِ رای و نظرِ ما، این دستگاهِ اندیشگانی می‌باید با تأملات و ژرفْ‌اندیشی‌هایِ حضرتِ کِیْ‌خسرو آغازشده‌باشد.

در ترجمهٔ کتابِ سومِ دینْ‌کرد، همهٔ کوشش و جوششِ ما استوارداشتِ همریشگیِ زمانیکِ (=تاریخی) فرزانْ‌پژوهی‌هایِ فرهمندشناسانهٔ فرزانهٔ فرهمندشناس (=شیخِ اشراق) و بُنْ‌نوشتِ پهلویِ دینْ‌کرد در زمینهٔ حکمتِ خُسروانی است.

اکنون، آنهم به یوبهٔ (=به‌خاطرِ) استوارکردِ ادعا و فراگفتِ خود، چکیده و گزیدهٔ بحث‌هایِ روایت‌هایِ ۴۲۰-گانهٔ کتابِ سوم را فرادید و اندیشهٔ خوانندگان می‌نهیم.

****

دینْ‌کرد، در پرداخت و تدوینِ پایانی، دربرگیرندهٔ نُه کتاب بوده‌است.

درگذرانِ تَرابَری به هند، کتاب‌هایِ یکُم و دوم، و چند برگ از برگْ‌نوشت‌هایِ آغازینِ کتابِ سوم، ازمیان‌رفته است.

کتابِ سوم، در سامانِ کنونی، دارندهٔ چهارصد و بیست و اَندی روایت است.

گاه دو روایت در یک کرده (=فصل) نوشته آمده است و گاه یک روایت در دو یا چند کرده ثبت شده است؛ ولی رویِ‌هم‌رفته هر «کرده / فصل» تنها یک روایت را دربرمی‌گیرد.

برابرِ گمان و بازشناختِ ما، ساختمانِ زبانیکِ کرده‌ها و روایت‌هایِ کتابِ سوم، آن را به درسْ‌نامهٔ موبدان برایِ دینْ‌آموزان (=طلاب) مانندتر می‌کند؛ درسْ‌نامه‌ای که امروزه، در چشمِ ما دانشنامه می‌نماید.

دیباچه

نخستین روایت را با شمارهٔ تهی (=0) نشان داده و آن را «دیباچهٔ هیربد» نام‌نهاده‌ایم.

در «دیباچهٔ هیربد»، نویسنده خود را به نام، هیربد می‌شناساند. در کردهٔ ۲۹۹ اُم نیز

پلّەوپایگاهِ هیربدي نویسندەي دینْ‌کرد راست‌داشته‌می‌شود.

آسیب‌دیدگيِ بافتِ سخن در این روایت (=دیباچەيِ هیربد) به اندازه‌اي هست که ترجمەيِ گمانورزانەيِ آن را درست‌نمایی و توجیه کند؛ ولی سه نکته در این روایت پذیرایِ رویکرد است: نخست، به‌کاربردنِ سخنوارەيِ «اَخْوْ ئی اَستومند» است. از وارسيِ دیگرِ روایت‌هايِ کتاب برمی‌آید که هم هیربد و هم دیگرِ تدوین‌کنندگانِ این کارنامه، درکِ روشني از این سخنواره دارند؛ به معنيِ «*پرتویي اَهورایی که هستی و کالبدِ مادی پذیرفته است*».

نکتەيِ دوم، پافشاريِ هیربدِ نویسنده به راستینگيِ طبقات و پایگان‌هايِ مردُمیک است. در سرتاسرِ کتابِ سوم حتی به یک نمونه برنخوردیم که نویسندگان، اختلاطِ طبقاتی یا برابريِ طبقاتی را پذیرفته‌باشند.

نکتەيِ سوم، پافشاريِ نویسنده بر کارْبَستِ کهنْ‌آیینِ «*دوازدەهُماسْتْ*» است [آییني که برايِ بزرگداشتِ زنان انجام‌می‌گیرد]. آیا این پافشاری معنایي جز این دارد که نویسندگانِ کتاب، زن، و شاید از بنیاد، گِن و گوهرِ مادینه (=جنسِ مؤنث) را از ارکان و بُنلادهايِ جهان می‌دانسته‌اند؟

به‌هررو، پافشاری در کارْبستِ کهنْ‌آیینِ «دوازدەهُماسْتْ» در این روایت (=دیباچەيِ هیربد)، آنهم در جایگاهِ ستونِ نگەدارندەيِ جهان، برايِ کهنْ‌باورشناس (=میتولوژیست) امروزی جايِ پژوهشي جدی دارد.

۱ در کردەيِ یکُم، نویسنده می‌کوشد ایرادها و خُرده‌گیری‌هايِ شخصِ آشموغي را پاسخ دهد؛ نگرگاهِ ما این است که نویسندگان، دشنامِ آشموغ را برايِ زرتشتی‌هايِ مسیحی‌شده به‌کاربرده‌اند.

بافتِ سخنِ این روایت نیز آسیبِ گسترده دیده است؛ حتی ما به این نتیجه رسیده‌ایم که سه بندِ پایانيِ روایتْ پارەنوشته‌اي از کردەيِ چهارُم است.

۲ در کردەيِ دوم، آشموغِ بی‌پَدامی (=بی‌دهانْ‌بند) ایرادي را درمیان‌می‌نهد که به گمانِ ما، بی‌معنی دانستنِ کاربردِ «*پَدامی*» است. آسیب‌دیدگيِ بافتِ سخن در این روایت نیز به اندازه‌اي هست که ترجمەيِ ما را موقتاً پذیرفتنی‌کند.

۳ در کردەيِ سوم، ایرادِ دیگري از آشموغ پاسخ داده می‌شود: درنَما، بحثْ بر سرِ شیوەيِ پاک‌گردانی و تطهیرِ ریمنی (=نجاست) است. برابرِ گمان و بازشناختِ ما، دستِ‌کم سه بندِ میانینِ این روایت، در سنجشِ با بحثِ سرتاسرِ روایت، از جایيِ دیگر به اینجا آورده‌شده‌است. ما در ترجمەيِ خود، پارەنوشتارِ به گمانِ ما جابه‌جاشده را درونِ دو-قلاب نهاده‌ایم.

۴ در کردهٔ چهارم، نویسنده می‌کوشد ایرادِ آشموغ، در زمینهٔ نادرستیِ نمایین و ظاهریِ به‌کاربردنِ «**زُوهْرِ پاکِ حیوانی**» را درست‌نمایی (=توجیه) کند. ولی به گمانِ ما، پاسخِ روایت به تنها جُستاری که نمی‌پردازد بحثِ «**زُوهْرِ پاکِ حیوانی**» است.

۵ در کردهٔ پنجُم، آشموغِ ازدین‌برگشته [یا مزدکیِ مسیحی‌شده] می‌کوشد درهم‌وبرهمیِ نژادی، مصادرهٔ اموالِ بزرگان و نژادگان به دستِ برزنیانِ بندگسیخته و، نقض و پایمالیِ دادها و آیین‌هایِ جاافتاده را درستْ‌نمایی کند.

نویسنده نیز، پی‌آمدِ اهریمنْ‌خواهانهٔ این کارها را گوشزد می‌کند.

این روایت (=کردهٔ پنجُم) همیشه، پذیرایِ پژوهشِ دینْ‌کردشناسان بوده‌است.

از تاریکی‌هایِ این روایت (=کردهٔ پنجُم)، نام‌بردن از دینْ‌آورِ نوکاری به نامِ زرتشتِ اهلِ فسا [یا: پسا] است.

گذشته‌نگارِ دانشمند، ابوعلی مِسْکَویهِ رازی، نویسندهٔ کارنامهٔ گرانسنگِ «تجاربُ‌الامم»، در شناساندنِ روزگارِ کسری انوشیروانِ پسرِ کوات (=قباد)، به زرتشتِ اهلِ فسا نیز انگشتِ سخن نهاده‌است. چشمگیرتر اینکه همهٔ آگاهی‌هایِ این گذشته‌نگارِ دانشمند درکتابِ نامبرده دربارهٔ آن زرتشتِ فسایی با پادْفروزه‌هایی که نویسندهٔ دینْ‌کرد در این روایت به پیروانِ زرتشتِ فسایی برمی‌بندد، برابر است. برایِ نمونه نگاه‌کنید به عبارتِ تجاربُ‌الامم، ص ۹۴، بُنْ‌نوشتِ عربی:

«وكانَ أوَّلَ ما بَدَأَ بِهِ أن أبْطَلَ مِلَّةَ زرداشت الثّاني الّذی كانَ مِن أهلِ فسا، وكانَ مِمَّن دَعا اِلَيها مزدكُ بنِ فامارد، وكانَ مِمّا أمَنَ بِهِ النّاس ــــلِما زَيَّنَهُ لَهُم وَ حَثَّهُم عَلَيهِــــ التَّآسِیَ فی أموالِهم وَ أهاليهم».

یکی از سرْواژه‌هایِ این روایتِ دینْ‌کرد (=کردهٔ ۵)، «کَردَگ-خوَدابیه» است که در زبانِ پهلوی معنیِ ملوکُ‌الطوایفی می‌دهد؛ استاد بهمنِ حمیدی «شاهَکْ‌نشینی» را پیشنهاددادند.

۶ در کردهٔ ششُم، ایرادِ دیگری از آشموغ پاسخ‌داده‌می‌شود که بنابرآن، عملکردِ مزداییان در زمینهٔ دادگستری و دوری از گناه با فراگفتِ آنان ناسازگاریِ بنیادین دارد.

مدعی می‌پرسد: شما مزداییان از یک سو دَم از عدالت می‌زنید؛ ز دیگر سو، برایِ کاربستِ عدالتْ کارهایی ستمْ‌رَوِشانه و ناعادلانه پیشه‌می‌کنید.

۷ در کردهٔ هفتُم، آشموغ به جایِ ایرادیِ دینْ‌ستیزانه، پرسشی دینی را به‌میان‌می‌نهد که به پرسش‌هایِ دینْ‌آموز مانندتر است تا ایراداتِ یک آشموغِ از دین برگشته؛ و آن این است که سنجهٔ

جداسانيِ گاهان، در جايگاهِ گفتِ اورمزدی، با ديگرِ مَنْثْرَها در چي ست.

۸ در کردهٔ‌ي هشتُم، آشموغ، چِم‌وچرايِ گناه دانستنِ نهادنِ هيزمِ تَر را بر آتش می‌پرسد.

۹ در کردهٔ‌يِ نُهُم، سخن بر سرِ بحثِ ظاهراً تمام‌نشدنيِ مِیْ‌خوارگی است. بودوباشِ چند واژهٔ‌يِ خوانده‌نشده و آسيب‌ديدگيِ بافتِ سخن، ما را وادار به ترجمه‌اي گمانْوَرزانه کرده است.

۱۰ در کردهٔ‌يِ دهُم، آنگونه که ما دريافته‌ايم، آشموغ ايراد می‌گيرد که زمزمهٔ‌يِ درازآهنگ و هر روزِ مَنْثْرَهايِ دينی، وقت‌کُشيِ نابايستمنديِ است. ولی نويسنده پاسخ می‌دهد که، زمزمهٔ‌يِ مَنْثْرَهايِ دين نه تنها وقت‌کُشی نيست که صدها سود دربردارد.

تا اينجايِ کتاب (=کردهٔ‌يِ دَهُم)، با خُرده‌گيری‌ها و ايراداتِ آشموغ از دين برگشته روبه‌رو هستيم.

پس از درميان‌نهادنِ ايراداتِ آشموغ، نويسنده دوازده پرسشِ يک يا چند دينْ‌آموز (=طلبه) را پاسخ می‌دهد.

۱۱ در کردهٔ‌يِ يازدهُم، دينْ‌آموز می‌پرسد آيا ارتکابِ گناهي که شخص را شايستهٔ‌يِ مرگ می‌کند (=مرگْ‌ارزان)، به نيست‌شوندگی و امحاءِ ثواب‌هایِ گذشته می‌انجامد؟ که نويسنده پاسخِ «نَه» می‌دهد.

۱۲ در کردهٔ‌يِ دوازدهُم، دينْ‌آموز (=طلبه) می‌پرسد در روايت‌هایِ دينی، يک جا نوشته‌آمده‌است که نخستين همپرسگيِ اورمزد با تنابندگانِ زمينی، نخست، با جَم بوده است، يک جا نوشته‌آمده‌است که نخستين همپرسگی با مَشْیْ و مَشيانه بوده است؛ چِم‌وچرايِ اين ناسازگاری در کجا ست؟

نويسنده پاسخ می‌دهد: تناقضي در کار نيست اگر، دينْ‌واژهٔ‌يِ **«همپرسگی»** درست معنا شود.

۱۳ کردهٔ‌يِ سيزدهُم، بحثي پيچيده، هم از نظرِ زبانيک و هم دينْ‌دادشناسيک (=فقهی)، دربارهٔ‌يِ کاربستِ کهنْ‌آيينِ **«گوشودا»** است. دينْ‌آموز دربارهٔ‌يِ آيينِ پِلّکانيِ گوشودا در خوردن و نوشيدن پرسشي را درميان‌می‌نهد.

۱۴ در کردهٔ‌يِ چهاردهُم، دينْ‌آموز می‌پرسد آيا می‌شود توبه‌کننده سر از دوزخ درآورد؟

نويسنده در اينجا نيز پاسخي نِیْ‌گويانه می‌دهد.

۱۵ در کردهٔ‌يِ پانزدهُم، دينْ‌آموز سياهه‌اي از کردارهايِ اورمزدپسند و اهريمن‌خواه را برمی‌شمرد و از ارج و مرتبهٔ‌يِ هر کدام می‌پرسد.

۱۶ در کردهٔ‌يِ شانزدهُم، دينْ‌آموزِ جوان می‌پرسد با چه سنجه‌اي ميانِ فتواهايِ (=ويزير) ناسازگارِ

دینْ‌پردازان (=مجتهدین) و آموزگارانِ دین داوری‌کنیم و یکي را برگزینیم.

۱۷ درکرده‌یِ هفدهُم، دینْ‌آموز، چرایيِ مِهْتریِ دیندار از دین و، شهریار از شهریاری را می‌پرسد. این نشان می‌دهد که درگذشته، یکي از دغدغه‌هایِ دینداران، عملِ به دین بوده است و به بایایی و شایاییِ این نکته که دیندار و شهریار می‌تواند دین و شهریاری را سربلند یا سرافکنده کند آگاه‌بوده‌اند.

۱۸ درکرده‌یِ هجدهُم، دینْ‌آموز، از چَم‌وچرایِ با دستِ چپ گرفتنِ «بَرْسَم» پرسش می‌کند و هیربد پاسخ می‌دهد که چَم‌وبهانه‌یِ با دستِ چپ گرفتنِ «بَرسَم»، همراستایی با دمیدنِ خورشید از خاوران به باختران است. این معنا، امروزه نزدِ کهنْ‌باورپژوهان (=میتولوژیست‌ها) به «**همراستاییِ مِهْجهان و کِهْجهان**» نامزد است.

۱۹ درکرده‌یِ نوزدهُم، دینْ‌آموز می‌پرسد: چرا پرتوافشانی‌هایِ خورشید همیشه سه و نیم کشور از هفت کشورِ «خْوَنیرَس» را روشن‌می‌کند، که هیربد پاسخ می‌دهد چراییِ آن را باید در گِردْدیسی [=گِرْدْ-دیسی /کرویّتِ] زمین دانست.

۲۰ درکرده‌یِ بیستُم، دینْ‌آموز می‌پرسد آیا برایِ اندازه‌گیریِ ارتفاعِ چیزي، برایِ نمونه درخت، از راهِ دور، بی‌آنکه از درخت بالا رویم یا ریسمانِ اندازه‌گیری به‌کاربریم، راهي هست؟ که هیربد پاسخ می‌دهد: آری؛ و راهکاريِ سه‌گوشه‌شناسانه (=مثلثاتی) برنشان می‌دهد.

۲۱ درکرده‌یِ بیست و یکُم، دینْ‌آموز می‌پرسد راهِ هر چه بیش‌تر نزدیک شدنِ به بارگاهِ اورمزدی و یا هر چه دورتر شدنِ از آن کدام است، که هیربد پاسخ می‌دهد گزینشِ خِرَد و باورِ جانانه و ژرف به اورمزد، شیوه‌یِ راه یافتنِ به بارگاهِ اورمزد است.

۲۲ درکرده‌یِ بیست و دوم، دینْ‌آموز می‌پرسد: آن هنگام که دیوانِ مینَویِ بدکاره روانِ مردمِ تبه‌خو را تسخیر می‌کنند، آیا روانِ مینَویِ مردم تغییرِ جوهری می‌یابد یا نه، که هیربد پاسخ می‌دهد خیر؛ گرایشِ به‌گناهِ مردم، تنها به معنيِ گرایشِ روانِ تبه‌خو به روانِ دیوی است نه به معنيِ تغییرِ جوهریِ روان به روانِ دیوی. چَم‌وچرایِ آن را در دیگرِ روایت‌ها و آموزه‌هایِ دینْ‌کرد خواهیم‌دید. در دستگاهِ اندیشگانيِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، روان، زادونهاديِ اهورایی دارد و پذیرایِ دگرشدِ گوهرین (=تغییرِ جوهری) نیست. در دیگرِ روایت‌هایِ دینْ‌کرد خواهیم‌دید که نویسندگان به پیرویِ از ارسطو، از بنیاد، هیچ‌گونه تغییرِ جوهری را برایِ هیچ چیزِ مادی نمی‌پذیرند.

۲۳ درکرده‌یِ بیست و سوم، دینْ‌آموز درباره‌یِ ناسازگاریِ دو روایتِ گوناگون درباره‌یِ «**کیومرث**»

می‌پرسد که بنا بر آن روایت‌ها، آفرینش و کنش و رستگاریِ «**کیومرث**» آیا در زمانه‌یِ پاک و نابِ پیش از تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن بر جهان بوده است؟ که هیربد پاسخ می‌دهد: یکيِ از آن روایت‌ها درباره‌یِ آفرینشِ «**کیومرث**» است و یکيِ دیگر درباره‌یِ کنش و رستگاریِ پایانيِ «**کیومرث**»؛ و از بنیاد، دو روایتِ درنظر هیچ پیوندِ موضوعی با یکدیگر ندارند. به سخنِ دیگر، این دو گزاره چون وحدتِ موضوع ندارند، نمی‌توانند متناقض باشند.

۲۴ در کرده‌یِ بیست و چهارُم، دینْ‌آموز دیگر بار درباره‌یِ دو روایتِ ناسازگار و متناقض درباره‌یِ کیومرث می‌پرسد که بنا بر یکيِ از آن‌ها، پس از تازشِ اهریمن بر جهان، کیومرث درجا مرده است و بنا بر یکيِ دیگر از روایت‌ها، کیومرث پس از تازشِ اهریمن سی سال در جهان زیسته‌است؛ ولی پاسخِ هیربد هیچ بنیادِ خِرَدْپذیر و خِرَدْشکیبیي ندارد. او (=هیربدِ پاسخگو) این ناسازگاری را به درک و دریافتِ دگرشونده‌یِ مردم در زمان‌ها و جای‌هایِ گوناگون پیوندمی‌زند.

۲۵ در کرده‌یِ بیست و پنجُم، دینْ‌آموز می‌پرسد معنایِ دو دینْ‌واژه‌یِ «همانند» و «همانندترین»، هنگامِ برقراریِ نسبت میانِ «دین» و دعایِ «اَهونَوَر» چيِ ست؟

در اینجا هیربد پاسخيِ درست و سرراست می‌دهد ولی ناگهان تشبیه و همانَستيِ «مو و سر» را به‌کارمی‌برد که هنوز معنایِ این تشبیه و همانستی برایِ ما روشن نشده است.

۲۶ در کرده‌یِ بیست و ششُم، دینْ‌آموز پرسمانيِ دینْدادشناسانه (=فقهی) به‌میان‌می‌نهد؛ که بنا بر فرمانِ دین، هر چیزِ مطهر را می‌باید از مردارِ مردم و سگ به بازه‌یِ سی گام دور نگه داشت؛ ز دیگر سو، چیزِ مطهر می‌باید از زنِ دَشتان (=حائضه) پانزده گام دور نگه داشته شود؛ پس، دانسته می‌گردد که نجاستِ مردارِ مردم و سگ از اندازه‌یِ نجاستِ زنِ دشتان بیش‌تر است؛ ولی از سی گام که بیش‌تر شود، باژگونه، این بار، اندازه‌یِ نجاستِ زنِ دشتان از مردارِ مردم و سگ بیش‌تر می‌شود؛ چراییِ این بیش‌تری، به نسبتِ بازه‌یِ سی گام در چيِ ست؟

هیربدِ پاسخ‌دهنده، چراییِ آن را در چشمْزخمِ زنِ دَشتان جست‌وجو می‌کند.

تا اینجا، پرسش و پاسخ‌ها به پایان می‌رسد و چیزيِ نزدیکِ به چهارصد روایت آغاز می‌شود که همه، دارایِ سرْنامه (=تیتر) و نوشتارِ روشنگرِ سرْنامه‌اند.

۲۷ کرده‌یِ بیست و هفتُم، هم از نظرگاهِ فلسفی و هم از نظرگاهِ باورشناسی بی‌اندازه گرانْسنگ و پرارج است؛ استاد زِنِر نیز آن را یکيِ از جدی‌ترین روایت‌هایِ زُروانيِ کتابِ سوم قلمداد کرده‌است.

نوعِ آسیب‌دیدگيِ بافتِ سخن در این روایت بیش‌تر به دستبردِ برنویسان و مُنتَسِخین و

رونویس‌کنندگان مانند است تا به آسیب‌دیدگیِ زمانْ‌بَر و خودبه‌خود، که بر سرِ هر نوشتاريِ می‌رود.

آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن در دینْ‌کرد، بویژه کتابِ سوم به اندازه‌اي هست که هر دینْ‌کرد پژوهي را به بُن‌بست کشاند.

خواننده‌اي که از خود شکیبایی‌اي فراتر از بیان نشان‌دهد و گزارشِ ما یا دیگرِ دینْ‌کردپژوهان را تا پایان دنباله‌گیری کند، بیننده‌يِ بسي ترجمه و گزارشِ گمانورزانه خواهد شد؛ و این نیست مگر به چَم‌وبهانه‌يِ آسیب‌دیدگی‌هايِ بافتِ سخن؛ آسیب‌دیدگی‌هایي که بروبارِ کم‌توجهی و کارناشناسيِ سده‌ها و سالیانِ رونویس‌کنندگانِ پیشین است.

گزارشِ پهلويِ کتابِ سومِ دینْ‌کرد، در سامانِ کنونیِ‌اَش، در چاپِ مَدَن، دربرگیرنده‌يِ ۴۰۷ برگْ‌نوشته است. در چنین نوشتاری به این اندازه، با چیزيِ بیش از شش هزار کژنویسی و غلطِ املایی روبه‌رو هستیم.

از این شش هزار کژنویسی که احتمالاً در گذرِ زمان و هنگامِ برنویسی و نسخه‌برداری بر سرِ کتاب رفته‌است، هزارتايِ آن، قرائتِ استوار و درستی را برنمی‌تابد.

پژوهنده‌اي که آوانویسيِ ما را با نوشتارِ پهلوی برسنجد و روبه‌رو کند، پِی‌درپِی در برابرِ قرائت و آوانویسيِ واژه‌ها با قرائت‌هايِ دوم و گاه سوميِ از یک واژه روبه‌رو می‌شود که می‌تواند همه گمانوَرزانه و شک‌پذیر باشد. قرائت‌هايِ دوم و گاه سومِ هر واژه، پیشنهادی اند و در بخشِ آوانویسی همه را درونِ قلاب [:V] همراهِ با نمادْنشانِ «یا»يِ تفصیلی / V آورده‌ایم.

این اندازه از کژنویسی، غلطِ املایی، آسیب‌دیدگی، فزون‌نویسی، جابه‌جانویسی، غلطهايِ دستوری و جمله‌بندی‌هايِ نادرست، هم از نظرِ بافتِ خِرَدپسندانه‌يِ سخن و هم از نگرگاهِ واژه‌ساماني (=نحوِ) زبانِ پهلوی برايِ یک کتاب در این حجم توجیه‌ناپذیر است.

افزونِ بر این همه فراپیچیدگيِ متنی، از کتابِ سوم تا نهمِ دینْ‌کرد با نوشتاريِ سربه‌سر تهی از نشانه‌گذاری روبه‌رو هستیم. تا بدانجا که بازشناختِ پایانِ دستوريِ یک جمله یا یک بند با دشواری‌هايِ تَشنیکيِ (=تکنیکی) ناگشودنی روبه‌رو است.

بر این همه فراپیچیدگی و دشواری این را نیز بیافزایم که بیشینه‌يِ جملاتِ دینْ‌کرد، نادارِ کُنِشواژه و فعلِ میانین، هنجارین، زیرین و بنیادین است.

تا بدانجا که پژوهنده‌يِ دینْ‌کرد را وادارِ به اختراعِ کنشواژه‌اي (=فعلي) اختیاری و دلخواهانه برايِ جمله‌يِ درنظرْ می‌کند.

کردهٔ‌ِ بیست و هفتُم، همهٔ‌ِ این مشکلات را یک‌جا دارد؛ افزونِ بر آن، در این روایت با آسیب‌دیدگیِ آگاهانه و آسیب‌رسانیِ تعمدیِ رونویس‌کنندگانِ روایت نیز روبه‌رو هستیم.
آسیب‌دیدگی‌ای از آن گونه که کارْنشانِ سخت‌آیینی (=دگماتیزم) و تعصب‌هایِ انعطاف‌ناپذیرِ دینی را بر پیشانی دارد.
بگذریم؛ کردهٔ‌ِ بیست و هفتُم دربارهٔ‌ِ بافتارِ دوگانه و متضادِ «زمان» بحث‌می‌کند و دربارهٔ‌ِ آن اَبَر-نیروییِ که بافتِ متضادِ «زمان» را با هشت بُنْ‌مادهٔ‌ِ سازنده و مُقَوِّم برساخته‌است.
اما سرتاسرِ کتابِ سومِ دینْ‌کرد در پِیِ استوارکردِ این نکته است که اهورامزدا نمی‌تواند خالقِ بدی باشد و نباید هم آفرینندهٔ‌ِ مینُویِ تاریکی و بدی انگاشته‌شود؛ حتی یکیِ از بُنْ‌انگیزه‌هایِ پایه‌ایِ نگارشِ دینْ‌کرد انگشت‌نهادن بر این گزارهٔ‌ِ زیرینْ‌بنیادِ دینِ مزدایی، یعنی ***«اورمزد، در جایگاهِ تنها آفرینندهٔ‌ِ مینُویِ نیکی»*** است. ناگهان در این روایت (=کردهٔ‌ِ ۲۷ اُم) نویسنده مدعی‌می‌شود اهورامزدا بُنِ بدی را آفرید و ***«زمان»*** را با آن بُنْ رنگ‌زد (=رَزید) تا جهانِ هستی به ترازندگی و اعتدال‌رسد.
شاید زِبَرِ بهره از راستی دارد که مدعی‌است، کردهٔ‌ِ بیست و هفتُم را کسانیِ با گرایشِ سختِ زُروانی نوشته‌اند. و سپس‌ترها، کسانیِ با گرایش‌هایِ سخت‌وسُتوارِ راست‌کیشیِ (=orthodoxy / اَرتا-دخشی) مزدایی، آن را چنانکه بباید ویرایش‌کرده‌اند.

۲۸ درکردهٔ‌ِ بیست و هشتُم، نویسنده، بُنْ‌پاره‌ها و اجزایِ خودی و بیگانهٔ‌ِ ایرانشهر، هم از نگرگاهِ باوریک (=اعتقادی) و هم از نگرگاهِ رایْ‌فرمایی (=ادارهٔ‌ِ امور) را برمی‌شمرد.

۲۹ درکردهٔ‌ِ بیست و نهم، نویسنده، بُنْ‌پاره‌ها و اجزایِ فکریِ آیین‌هایِ برون‌مرزیِ ایرانشهر را برمی‌شمرد؛ و گوشزدمی‌کند که نه تنها دربارهٔ‌ِ ایران این نکته درست‌است، بلکه هرکشوریِ می‌باید با آیینِ فکری و اندیشگانیِ همْ‌آوا و همْ‌آهنگ با دیرینهٔ‌ِ خود رهبری‌شود.
و نمونه می‌آورد که دین و دولت می‌باید همچون سر و تنیِ باشد که دارایِ دمسازی و سازگاریِ اندامواری و اندامیک (=ارگانیک) است.

۳۰ درکردهٔ‌ِ سی‌اُم، نویسنده، همهٔ‌ِ مردان را با درنظرگرفتنِ دو سنجه دسته‌بندی و ردیف می‌کند:
یکیِ سنجهٔ‌ِ سالداری و دودیگر سنجهٔ‌ِ هنر و فرهنگ.
یک نکته را بیافزاییم که نویسندگان و تدوینْ‌کنندگانِ دینْ‌کرد، در سرتاسرِ این نامهٔ‌ِ گرانسنگ، بحثِ ارسطوییِ فضیلتِ اخلاقی را با واژهٔ‌ِ پهلویِ «هُنَر» فرامی‌گویند. ما همه جا این واژه را **«هنرِ**

اخلاقی» یا ***«هنرِ نهادی»*** ترجمه کرده‌ایم؛ بحثِ ارسطوییِ رذائلِ ضدِ اخلاقی را با واژه‌یِ پهلویِ «آهُوگ» فراگفته‌اند که آن را نیز «آهویِ اخلاقی» یا «آهویِ نهادی» ترجمه کرده‌ایم.

ارسطو، هم در کتابِ «پُلیتیکا / سیاست» و هم در «اصولِ حکومتِ آتن / بُنْ‌دادهایِ فرمانفرمایی در آتن»، مجموعه‌یِ فضایلِ اخلاقی را با دانشواژه‌یِ یونانیِ «آرِتِ / ἀρετή» فرامی‌گوید. یکي از برابرهایِ معناییِ «آرِتِ» یونانی در زبان‌هایِ امروزِ اروپایی virtue است. واژه‌یِ «آرْتْ / art» در زبان‌هایِ اروپایی دگرشدِ زمانیک و تاریخیِ واژه‌یِ یونانیِ «آرِتِ» است.

همین معنا، یعنی معنایِ فضایلِ اخلاقی را نویسندگانِ دینْ‌کرد با دانشواژه‌یِ پهلویِ «هُنَر / hunar» فراگفته‌اند که نشان می‌دهد گزارندگانِ نامه‌هایِ پهلوی، بویژه دینْ‌کرد، زمانِ برابرگزینی و واژه‌سازی، با ساخت و سیمایِ یونانیِ واژه آشنایی داشته‌اند.

ما، در دینْ‌کرد، بویژه کتابِ سوم، هر جا با بحثي فرزانوَرانه (=فلسفی) روبه‌رو شده‌ایم شاهدبوده‌ایم که تدوین‌کنندگان کوشیده‌اند برابرهایي به زبانِ پهلوی برایِ سرْواژه‌یِ یونانی به‌کاربرند؛ در برخیِ روایت‌ها نیز دست به واژه‌سازی زده‌اند. ساخت و پرداختِ برابرهایِ پهلویِ فرزانواژه‌ها نشان‌می‌دهد که گزارندگانِ نامبرده با ساخت و سیمایِ سریانی یا عربیِ واژه بیگانه‌اند.

در این روایت (=کرده‌یِ سی‌اُم)، از این دو سرْواژه‌یِ پهلوی (= هنر و آهُوگ / فضایل و رذایل) در همان معنایِ درنظرْ بهره‌گیری‌می‌شود.

۳۱ در کرده‌یِ سی و یکُم، نویسنده، به این می‌پردازد که هر کس در کارهایِ نکو و واجب بکوشد حتی اگر به خواسته‌اَش نرسد همیشه خرسند ازکوشاییِ خود است؛ ولی ***«مردِکوشنده در بدیِ غیرِ واجب»*** چنین نیست.

۳۲ در کرده‌یِ سی و دوم، با دو بحثِ بی‌ربط با یکدیگر روبه‌رو می‌شویم؛ البته برابرِ گمان و بازشناختِ ما.

بحثِ نخست به این می‌پردازد که چرا در زندگیِ زمینی، دیده‌می‌شود مردمِ بد و دیوآیین پشتیبانی‌می‌شوند و نیکان به حالِ خود رهاشده‌اند. پاسخي که نویسنده می‌دهد همانندِ پاسخِ همه‌یِ دین‌ها و کیش‌ها ست: روزيِ خواهد رسید که جهانِ مادی بازساخته‌شود و، میانِ نیکان و بدان داوریِ پایانی به انجام رسد؛ در آن زمان نیکان به رستگاری می‌رسند و بدان سرافکنده خواهندشد.

در بخشِ دومِ همین کرده (=۳۲)، با پایان‌هایِ روایتيِ دیگر روبه‌رو می‌شویم، که بنا بر آن، اگر راست‌گفتاریِ راستْ‌گفتار حتی به زیانِ پارسایان بیانجامد، از بهرِ آن راست‌گفتاری می‌بایَدَش ستود.

و اگر دروغِ دروغ‌گو به سودِ پارسایان انجامد، از بهرِ آن دروغ‌گویی نمی‌بایدَش ستود.

۳۳ در کرده‌ی سی و سوم، نویسنده به این می‌پردازد که بودوباشِ کدام ایزدِ مینَوی در اندیشه و منشِ مردمان آنان را گرایان به ثواب می‌کند و روی‌گردان از گناه. و جایگیریِ کدام دیوِ مینَوی در اندیشه و منشِ مردمْ‌زادگان آنان را گرایان به گناه می‌کند و رویگردان از ثواب.

۳۴ در کرده‌ی سی و چهارُم، نویسنده، به دینِ همراستا با خواست‌وکامِ ایزد (=مشیتِ الٰهی) و، آیینِ همراستا با خواست‌وکامِ مردمْ‌زادگان می‌پردازد و سنجه‌ی آن را نشان می‌دهد.

۳۵ در کرده‌ی سی و پنجُم، نویسنده، به نخستین دینْ‌آور و واپسین دینْ‌آور انگشتِ سخن می‌نهد. نخستین دینْ‌آور را کیومرث می‌داند و واپسین دینْ‌آور را سوشیانس.

برابرِ آن دستگاهِ اندیشگانی که نویسندگانِ دینْ‌کرد خود را ملزم به دفاع و معرفیِ آن کرده‌اند، نشانگانِ واپسین دینْ‌آور این است که پس از وی جهان می‌باید پاک و ویژه و بهشتیْ‌کردار گردد نه اینکه پس از واپسین دینْ‌آور فساد و کشت‌وکشتار و کردارهایِ اهریمنْ‌خواه بیش‌تر شود.

۳۶ در کرده‌ی سی و ششُم، نویسنده نه تنها مزدائیان را اندرز می‌دهد که از انیران و دیوپرستان و تبه‌خویان دوری گزینند، بلکه سفارش می‌کند از جام و کاسه‌ی آنان هم برایِ خوراک و نوشاک بهره‌نگیرند؛ و حتی جام و کاسه‌اي هم که با دستِ انیران و دیوپرستان پرماسیده‌شده‌است، با آبِ گرم تطهیرشود.

۳۷ در کرده‌ی سی و هفتُم، نویسنده درباره‌ی سه گونه پادشاه سخن می‌گوید:

پادشاهي که در کارِ شهریاری، کشور را با فرمان‌هایِ خود رهبری می‌کند و از زیردستان رُای و رَوِش نمی‌پرسد و راهنمایی نمی‌خواهد. دودیگر، پادشاهي که کشور را هم با فرمان‌هایِ خود و هم با راهنمایی‌هایِ زیردستان رهبری می‌کند. سدیگر، پادشاهي که کشور را بنا به رُای و نظرِ زیردستان و بندگانِ بارگاه رهبری می‌کند.

۳۸ در کرده‌ی سی و هشتُم، نویسنده، درباره‌ی سرآمدترین و پایدارترینِ شادی‌ها، و نیز، سرآمدِ همه‌یِ رنج‌ها بحث‌می‌کند.

۳۹ در کرده‌ی سی و نهُم، نویسنده درباره‌ی راهي بحث می‌کند که پیمودنِ آن مردمْ‌زادگان را رستگارمی‌کند و راهي که رفتنِ در آنْ مردمیان را سرافکنده به جهانِ آخرت می‌رساند.

۴۰ در کرده‌ی چهلُم، نویسنده به بحثي بسیارگران‌ارج و فرزانوَرانه (=فلسفی) می‌نشیند. همان بحثِ آشنایِ «وجود و تجليِ وجود». البته اگر خوانِشِ ما از این روایت درست باشد.

از بحثِ «تجلی و وجود» به بحثِ پسینی‌بودن و پیشینی‌بودنِ **«وجود و تجلیِ وجود»** می‌پردازد.

«پسینی‌بودن و پیشینی‌بودنِ وجود و تجلی» دنباله‌گیریِ خِرَدْآفرین و منطقیِ بحثِ **«تجلی و وجود»** است.

پس از این، با نتیجه‌اي که به‌دست‌می‌آورد به خُرده‌سنجیِ دینِ مسیحی می‌پردازد و پدری و پسريِ خداوند و پیغمبر را بی درنظرگرفتنِ نسبتِ پسینی و پیشینی وارسی‌می‌کند.

۴۱ در کرده‌یِ چهل و یکُم، نویسنده بخشش و دَهِشِ خداوندی را برابرِ سنجه‌هایِ دینِ مزدایی تغییرناپذیر می‌شناساند و می‌گوید: **«ناشدنی است خداوند آنچه را که داده و بخشیده است به بهانه‌هايي پوچ بازپس‌گیرد»**. به سخنِ دیگر، معنیِ اراده و خواست‌وکامِ یزدانی (=مشیتِ الٰهی) انجامِ هرکارِ خِرَدْناشکیبی (=غیرِ منطقی) نیست.

در سرتاسرِ دینْ‌کرد، مانندِ همه‌یِ دیگر کیش‌ها، هیچ‌گاه به این پرسش پاسخ داده‌نمی‌شود که چگونه شماريِ از آموزگارانِ دین، خواست و کامِ خداوند را با چارچوب‌هایِ نظری و منطقی نزدِ انسان‌ها برابر گرفته‌اند و چگونه متقاعد شده‌اند که حق دارند خواست و کامِ خدا را در حصارِ عقلِ بشری بسنجند.

۴۲ در کرده‌یِ چهل و دوم، نویسنده، پایگان‌ها و طبقاتِ به رسمیت شناخته شده را راست می‌دارد و دینْ‌سالاری (=آسرونی) را برترینِ پایگان‌هایِ مردُمیک می‌داند و برایِ این برتری چند چَم و گواه را نشان‌می‌دهد.

در این روایت با واژه‌اي روبه‌رو می‌شویم که به پیروی از دومناش، گزارنده‌یِ فرانسویِ دینْ‌کردِ سوم، آن را «مَنْوَهْمَد» خوانده و «منشِ بهمنی» ترجمه کرده‌ایم.

اگر این خوانِش درست باشد، معنی‌اَش این است که دینْ‌سالاری (=آسرونی) جایگاهي زمینی برایِ مینُو-دیسه‌یِ (=مُثُلِ) بهمنِ مینَوی است.

برایِ استوارکردِ درستیِ قرائتِ خود، از همین کتابِ سوم، کرده‌یِ سیصد و سی و یکُم یک چَم و گواه نیز نشان داده‌ایم.

۴۳ در کرده‌یِ چهل و سوم، نویسنده نشان می‌دهد چه کساني چگونه می‌توانند همه‌یِ نیکی‌هایِ دو جهان را از آنِ خویش کنند.

۴۴ در کرده‌یِ چهل و چهارُم، نویسنده‌یِ روایت، زمانِ بهنگامِ رسیدنِ ایزدانِ مینَوی، برایِ سرکوبِ پتیاره‌هایِ یورشْ‌آورده بر مردمان، راگوشزدمی‌کند.

۴۵ در کردهٔ چهل و پنجُم، خاستگاهِ تباهی‌هایِ جان و تن و چیزها / اعیان / برابر-ایستاها نشان‌داده‌می‌شود؛ و نظرگاهِ دسته‌ای از کیشداران را به‌نقدمی‌کشد که چرا خداوند را خاستگاهِ تباهیِ چیزها معرفی می‌کنند.

۴۶ در کردهٔ چهل و ششُم، با روایتی سخت آسیب‌دیده و ناخوانا و ترجمه‌ناپذیر و درهم‌ریخته روبه‌رو می‌شویم. کوشش کرده‌ایم با شماره‌زنیِ بندها، میزانِ آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن را نشان‌دهیم.

ولی بحث، رویِ‌هم‌رفته، بیانِ نُه مادهٔ شهرآیینی / قانونی است و خویشکاریِ شهریارِ شهر را در برابرِ نُه جُستارْمایهٔ قانونی / دادوَرانه به‌میان‌می‌نهد.

نکتهٔ پژوهیدنی اینکه در این روایت (=کردهٔ ۴۶ اُم کتابِ سوم)، کهن‌ْترین مانده‌نوشته‌ای از ادبِ پارسی است که واژهٔ «بیمارستان / وِمارِستان» در آن دیده شده است.

۴۷ در کردهٔ چهل و هفتُم، نویسنده، از جهاد در راهِ خدا بحث می‌کند و اینکه در ستیزِ با چه کسانی و با کدام چَم و بهانه باید جهاد کرد.

۴۸ در کردهٔ چهل و هشتُم، نویسنده، پتیاره‌هایِ تازش‌آورنده بر جهانِ مینَوی و گوهرِ درون و تنِ مردمیْ‌زادگان را برمی‌شمرد؛ هم، راهِ نیروگرفتنِ آن پتیاره‌ها را نشان‌می‌دهد و هم راهِ نابودی‌شان را.

۴۹ در کردهٔ چهل و نُهُم، نویسنده، از ایزدانِ همیارِ مردمان در درازایِ زندگیِ سخت و رنج‌آورِ زمینی سخن می‌راند و اینکه ایزدانِ پاکِ مینَوی چه زمانی به یاریِ مردمیان می‌آیند و چه زمانی آرام و قرار می‌گیرند. پس از آن، به خُرده‌سنجی بر دسته‌ای از کیشداران می‌پردازد که چرا فرجامِ کارِ جهان را فروغلطیدنِ بیشینهٔ گناهکاران در دوزخِ ابدی، آنهم بی‌هیچ امیدِ رهایی، معرفی می‌کند.

بندِ پایانیِ روایت در بسترِ سخنِ پهلوی آنچنان پیچ‌درپیچ و بغرنج بیان شده است که درستیِ هر ترجمه‌ای را شک‌پذیر می‌کند.

۵۰ در کردهٔ پنجاهُم، نویسنده، به این می‌پردازد که هست‌وبودِ بدی و خوبی، از نظرِ ارزشی، هست‌وبودیِ هَرْوِسْپانِه (=مطلق) نیست. هر اندازه کسی پلّه‌وپایگاهِ مردمانهٔ بالاتری را داراست، به همان اندازه بدی یا خوبی در هستانِ او پسندیده‌تر یا نکوهیده‌تر خواهدبود.

در اینجا نیز نویسنده دست از نقدِ دسته‌ای از کیشداران نمی‌کشد و این پرسش را به‌میان‌می‌نهد که اگر خداوندْ نیک‌ترینِ نیکانِ هستی است، چگونه‌می‌تواند در همان دَمْ خاستگاهِ چیزها و گوهرهایِ بد نیز باشد. زیرا اگر چنین‌بود، بدیِ خداوند، به انگیزهٔ برترینی‌اَش بر همهٔ هستی‌داران، سخت‌ترین و تباه‌کننده‌ترینِ بدی‌ها می‌شد و این فروزه تنها می‌تواند لایقِ اهریمن باشد نه خدا.

۵۱ در کردهٔ پنجاه و یکُم، بحثي ارسطویی پی گرفته می‌شود.

همانندي کردهٔ پنجاه و یکُم با یکي از دفترهايِ کتابِ «متافیزیکِ / متاگیتیک» ارسطو از نظرِ ما انکارناپذیر است. بی‌راه نیست این روایت (=کردهٔ ۵۱)، بازمانده‌اي از ترجمهٔ پهلويِ آموزهٔ ارسطو از کتابِ نامبرده باشد که از راهِ دینْ کرد به دستِ ما رسیده است.

خوانندهٔ پژوهنده را بازمی‌گردانیم به کتابِ ماندنی و گرانسنگِ ارسطو زیرِ نامِ «متافیزیک»، دفترِ ششُم (=اپسیلون).

نویسنده، نخست، هَستُومندان (=موجودات) را سه دسته می‌داند: یکي، آنـي کـه دارايِ روانِ گوهرین و نامیرا ست و کالبدِ جسمانی / تنانی‌اَش غیرِ مفارق است. مانندِ امشـاسپندانِ دیـدنی و نادیدنی.

یک دسته آني که روانِ گوهرینَش نامیرا ست و در زندگيِ زمینی کالبدِ تنانی‌اَش از او جدایی‌پذیر و مفارق است. مانندِ مردمیان و جاندارانِ نیک.

یک دسته آني که گوهري میرنده است و کالبدِ تنانی‌اَش مفارق است. مانندِ دیوان و درندگان و خزندگانِ اهریمنی.

آن دسته‌اي که در زندگيِ زمینی دارايِ کالبدی جداشـونده و مـفارق است، در جـهانِ بـازپسین دارندهٔ کالبدي آنْسری و غیرِ مفارق و نامیرا خواهدشد.

دستهٔ سوم سربه‌سر به نابودی می‌گراید.

یکي از شگفتی‌هايِ پژوهیدنيِ این روایت، تعبیرِ ارسطوییِ نسبتِ جنس و نوع است.

هر طبقه به نسبتِ جنسِ برترِ خود، کالبدِ تنانی است و برايِ نوعِ فرودین‌تر از خودْ ذاتِ گوهرین است. برايِ نمونه، بهمنِ امشاسپند، در نسبتِ با اورمزد و برايِ اورمزدْ کـالبدِ تـنانی است، بـرايِ آفریدگانِ فرودین‌تر از خودْ جانِ گوهرین است.

۵۲ در کردهٔ پنجاه و دوم، نویسنده از هَمْگِنيِ دادگری و خِرَدِ خدادادی (=عقلِ بالملکه) و دینِ بِهی سخن می‌راند. بنا به نظرِ نویسنده، به همان اندازه که سه گوهرِ پیشگفته همگنی و یکدستی دارند، به همان اندازه، «بددینی» و «بی‌نظمی» و «نابخردی» همگِن و یکپارچه‌اند.

۵۳ کردهٔ پنجاه و سوم بازنویسيِ همان کردهٔ سی و نهم است.

این بازنویسی‌ها سه بار در کتابِ سوم دیده می‌شود؛ یعنی شش روایت از روایت‌هايِ چهارصد و بیست و هفت‌گانهٔ دینْ کرد، از بنیاد، سه روایت است.

۵۴ در کرده‌یِ پنجاه و چهارم، نویسنده، به این نکته می‌پردازد که هر کس در هر طبقه‌یِ مردُمیک (=اجتماعی) که باشد می‌تواند به رستگاری رسد به شرطِ آنکه خویشکاری و وظیفه‌یِ دینی-مردمیِ خود را به‌درستی انجام‌دهد.

۵۵ در کرده‌یِ پنجاه و پنجُم، دینْ‌آموز (=طلبه) هفت پرسش از هیربد می‌پرسد که به پرسش و پاسخ‌هایِ فرزانگانِ نهانْ‌بین و رازپژوهِ چینی مانندتر است تا به پرسش و پاسخ‌هایِ دین‌پژوهانه؛ از قبیلِ اینکه ثروتِ راستین کدام است؟ آسودگیِ جان چگونه فراچنگ می‌آید و مانندِ این.

۵۶ کرده‌یِ پنجاه و ششُم، پاسخِ هفت پرسشِ دینْ‌آموز است که در کرده‌یِ پیشین (=۵۵) به‌میان‌نهاده‌شده‌است.

۵۷ در کرده‌یِ پنجاه و هفتُم، نویسنده، هر گونه افراط و تفریط را دشمنِ دینِ مزدایی می‌شناسد و ذاتِ گوهرینِ دینِ مزدایی را با میانه‌رَوی برابر می‌گیرد. پس از آن نتیجه می‌گیرد که پِی‌آمدِ خِرَدوَرانه‌یِ همه‌یِ کارها پیشاپیش با خواستِ دینِ مزدایی برابر است.

۵۸ در کرده‌یِ پنجاه و هشتُم، نویسنده، شهریاریِ بی‌اعتنا به دین را شهریاری‌ایِ نابسامان می‌شناساند. از بنیاد، پردازندگانِ دینْ‌کرد نمی‌توانند جز این بیاندیشند؛ حتی پیش‌بینی می‌کنند اگر شهریاری پشتیبانِ دین نباشد آن دین سر از بددینی درخواهدآورد.

۵۹ در کرده‌یِ پنجاه و نهم، نویسنده، نیک و نیک‌تر و نیک‌ترین، و، بد و بدتر و بدترینِ گرایش‌هایِ مردمانه را برمی‌شمرد که همه‌یِ آن‌ها در نسبتِ با باورِ جانانه و ژرف به اورمزد شناخته می‌شوند.

۶۰ کرده‌هایِ شصت، و، شصت و یکُم، به گمانِ ما جدی‌ترین بحث‌هایِ عرفانی و رازوَرانه‌یِ دینِ مزدایی را دربردارد؛ در اینجا با بحثِ «***انسان، خلیفةُ‌الله***» روبه‌رو می‌شویم.

نخست، نویسنده با این گزاره‌یِ زیرینْ‌بنیاد می‌آغازد که جانِ مردمانْ خداوندگارِ تنِ آنان است.

پس از آن، نیروگانِ اَهوراییِ فروفرستاده شده برایِ یاریِ مردمان را برمی‌شمرد؛ که اینانند: «***خودْآگاهی، یاد، هوش و خِرَد***».

پس از آن، از شش اندامه‌یِ برونی نام‌می‌برد که پیونددهنده‌یِ دوسویه‌یِ درونِ مردمان به جهانِ برونی است.

پس از آن، نشان می‌دهد که اورمزدِ جهانْ‌آفرین، تک‌به‌تک، به میانجیِ چند ایزدِ همیارِ آفرینش در تنِ مردمان حلول می‌کند؛ تنها اگر آدمی به پارسایی گراید و تن و جانِ خود را برایِ فرود و حلولِ جهانْ‌آفرین آماده‌کرده‌باشد.

۶۱ کرده‌یِ شصت و یکُم باژگونه‌یِ کرده‌یِ پیشین (=۶۰) است. نویسنده زمینه‌ها و پیشْ‌بایست‌هایی را برمی‌شمرد که بنا بر آن، شخص به تبهْ‌خویی می‌گراید و تک‌تکِ اندام‌هایِ تنی و قوایِ جانی‌اَش فرودگاهِ اهریمن می‌شود.

در گزارشِ ما، در آوانویسیِ دو کرده‌یِ درنظر (=دفترِ یکُمِ گزارشِ دردست)، خواننده می‌تواند پیچازه‌ای (=جدولی) را بیابد که آموزه‌یِ عرفانیِ نویسندگان را نشان‌می‌دهد.

۶۲ در کرده‌یِ شصت و دوم، نویسنده، بحثِ عرفانی و رازپژوهانه‌یِ خود را دربابِ دانش و رامش (=جذبه) دنباله‌گیری می‌کند. بحثِ نویسنده بر آن است که دانش و رامش (=معرفت و جذبه) دو نیرویِ جان اَند که از درون و برونْ جان را یاری می‌دهند.

بندِ پایانیِ روایتْ ترجمه‌یِ استواری را برنمی‌تابد، ولی رویِ‌هم‌رفته سروتهِ بحث روشن‌است.

۶۳ کرده‌یِ شصت و سوم را می‌توان دنباله‌یِ بحثِ کرده‌یِ پیشین (=۶۲) دانست.

نویسنده نشان می‌دهد که حتی در این جهانِ پتیاره‌زده‌یِ آکنده از بیمِ آمیخته به تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمنْ نیز می‌توان به دانش و رامش دست‌یافت.

در پایانِ روایت، بحثِ ارسطوییِ «نبودِ مطلقِ رامش» و «نبودِ مطلقِ بیم»، و، «نبودِ مطلقِ دانش» و «نبودِ مطلقِ جهل» در جهانِ مادی دنبال می‌شود.

۶۴ در کرده‌یِ شصت و چهارُم با بحثِ افراط و تفریطِ دانش و رامش (=معرفت و جذبه) نزدِ مردم روبه‌رو می‌شویم.

در سراسرِ دینْ‌کرد در همه چیز و همه کار، آوازِ میانه‌رَوی بلند است. در اینجا (=کرده‌یِ ۶۴) نیز نویسنده برایِ دانش و رامش مرزِ افراط و تفریط را نشان‌می‌دهد جز اینکه تفریطِ در رامش را بحث نمی‌کند؛ و چنین‌می‌نماید که افراطِ دانش را ناپسند نمی‌شمرد.

پس از آن، نویسنده، در بخشِ دومِ روایت، پیشْ‌بایست‌هایِ تباهی‌پذیریِ بیش از اندازه یا مطلقِ دانش و رامش را، و، پیشْ‌بایست‌هایِ جایگزینیِ آن دو را با متضادِشان به بحث می‌گذارد؛ و نشان‌می‌دهد در چه شرایطیِ دانش یا رامش ممکن است به ضدِ خودْ دگرشود.

۶۵ در کرده‌یِ شصت و پنجُم، نویسنده چهارگونه مردم را در پیوندِ با نوعِ برخوردی که با دینِ بِهی دارند دسته‌بندی می‌کند و داوریِ خود را درباره‌یِ آنان فرامی‌گوید.

۶۶ در کرده‌یِ شصت و ششُم، نویسنده با یک گزاره‌یِ زیرینْ‌بنیادِ باوریک (=اعتقادی) بحثِ خود را آغازمی‌کند که بنا بر آن، ستودگانِ آسمانی همیشه آماده‌یِ یاری به مردمْ‌زادگان اند.

برابرِ باورِ نویسنده، نیرویِ ثواب می‌تواند راهِ رسیدنِ یاری‌هایِ یزدانی را پاک و گشاده دارد؛ گناه راهِ رسیدنِ یاری‌هایِ یزدانی را بسته‌می‌دارد. روی‌کردنِ مردان به گناه و دوری‌گزیدنِ‌شان از کرفهْ (=ثواب) کارْنشانیِ دوسویه دارد؛ بدین معنی که فرولغزیِ در گناه و بسته شدنِ راهِ یاریِ ایزدان بر یکدیگر کارآیندیِ دوسویه دارد.

۶۷ درکردهِ‌یِ شصت و هفتُم، نویسنده معنایی را طلب می‌کند که بازْیادی (=تداعی‌ای) جز سروده‌یِ سعدیِ خدابیامرز ندارد. نویسنده‌یِ روایت، پیشینگی و پیشْبایستی در هر کاری را از آنِ اندیشه می‌داند.

ما ایرانیان، دستِ‌کم از زبانِ سعدی بر این باوریم که:

اول اندیشه وانگهی گفتار پایبَست، آمَدَست پسِ دیوار.

۶۸ درکرده‌یِ شصت و هشتُم، نویسنده درباره‌یِ دو شیوه‌یِ فرمانفرمایی و رایْفرماییِ زمانه به دستِ سالارِ مردم بحث‌می‌کند. از همان آغازِ بحثْ شناخته‌می‌گردد که نگریسته‌یِ نویسنده از دو گونه فرمانفرماییِ زمانه کدام است.

اگر دینیِ ایرانی و شهریاریِ ایرانی بر سرِ کار است و زمانه، برایِ ایرانیان، زمانه‌یِ سرافرازی و سربلندی و بختیاری است، راهکارهایِ حکومتی با زمانه‌ای که شهریاریِ ایرانی از دست‌رفته‌است، جداآیینی دارد با زمانه‌ای که دینِ ایرانی از زورْفرمایی و اقتدار فروافتاده است و زمانه، زمانه‌یِ بداقبالی و اهریمنْ‌سالاری و اَنیرانْ‌سالاری است. پس از این، نویسنده، سیاهه‌یِ بسنده و درازگویانه‌ای را ارائه‌می‌دهد که بنا بر آن، در هر دوره و زمانه‌ای مردمیان و مردمگاهِ مردمان چگونه راهبری‌شود.

۶۹ درکرده‌یِ شصت و نهم، نویسنده دوباره گرایشِ عرفانی و رازپژوهانه‌یِ خود را فرامی‌نمایاند. در آغازِ بحث، برجسته‌یِ خویشکاری‌هایِ چهار پایگانِ مردُمیک را برمی‌شمرد.

با اینکه دینْ‌سالاری و دینیاری سرآمدِ همه‌یِ پیشه‌ها و کارها ست، و، با اینکه بازرگانی و تجارت فروترینِ پیشه‌ها ست، اگر بازرگان در چارچوبِ دستورهایِ اخلاقیِ دینِ مزدایی رفتارکند و دست به کالا-انباری (=احتکار) نزند و برابرِ بهایِ دادْوَرانه داد و ستد کند، کارِ او حتی از کارِ دینْ‌سالار (=آسْرون) هم سر است.

۷۰ آیا گاهانْسُرایی ثواب دارد؟

اگر ثواب دارد، آیا افرادِ بددین می‌توانند از گاهانْسُرایی بهره‌ای برند؟

درکرده‌یِ هفتادُم، نویسنده می‌کوشد برابرِ بُنْ‌باورهایِ خود به پرسمان‌هایِ پیشگفته پاسخ دهد.

۷۱ درکرده‌یِ هفتاد و یکُم، نویسنده شناختْ‌نشان‌هایِ شش دسته از مردم را نشان می‌دهد:

نیکوترینِ مردان، نیکوترِ مردان و مردِ نیک؛ و، بدترینِ مردان و بدترِ مردان و مردِ بد.

۷۲ درکرده‌یِ هفتاد و دوم، نویسنده بحثي همانندِ کرده‌یِ هفتاد و یکُم را دربابِ زنان پِی‌می‌گیرد.

زنان را بر چهار دسته بخش‌می‌کند و سنجه‌یِ شناختِ بِهْترین و بدترینِ آنان را به‌دست‌می‌دهد.

۷۳ درکرده‌یِ هفتاد و سوم، دیگرباره با بحث و فحصي ارسطویی روبه‌رو می‌شویم.

بنا به نظرِ نویسنده، که همه جا نظرِ خود را با دینِ مزدایی برابرمی‌گیرد، تنابندگان و آفریدگان از دو راه رهبری‌می‌شوند و به مقصدمی‌رسند؛ هم مقصدهایِ زمینی و هم واپسین پایانگاهِ هستی که همان فَرْشْگَرد است. همگیِ تنابندگان، بی‌جان و جاندار، گیاه و جانور، زیرِ فرمانِ انگیختار (=غریزه) و سرشتْ نهاده‌شده‌اند. اینان نادارِ نیرویِ اراده‌یِ گزینشگر اَند. با همین نیرویِ انگیختار است که بُنْ‌ماده‌ها (=عناصر) به‌هم‌برمی‌آیند و کالبدها را می‌سازند و دیگرِ فراروندهایِ گیتیایی به‌راه‌می‌افتد.

در این میان، تنها مردمْ‌زادگان اَند که جدایِ از نیروهایِ انگیختاری و سرشتی، از نیرویِ اراده‌یِ گزینشگر نیز برخوردار اَند. این خواست‌وکامِ گزینشگرانه، به مردمانْ پروانه‌یِ رهبری بر همه‌یِ آفریدگانِ فرودین‌تر از خود، از نظرِ مرتبه‌یِ آفرینشی را می‌دهد؛ و خود و دیگرِ تنابندگان و آفریدگان را به پایانگاهِ فرساخته و فرآراسته‌یِ جهان، یعنی به سرْمنزلِ مقصود می‌رساند.

این خواست‌وکامِ گزینشگرانه که به مردمان ارزانی‌شده‌است، پرتو و بهره‌اي از نیروگانِ اَبَر-آسمانی و فلکی است. لَمعه‌اي اَمْشاسْپَندی که در میانِ همگیِ آفریدگانِ غیرِ فلکی تنها به مردمیْ‌زادگان فراداده شده‌است.

در پایانِ روایت، نویسنده با این دید و داوری دسته‌اي از کیشداران را به‌زیرْاندرِ سنجش می‌برد.

زیرا دسته‌اي از کیشداران هستند که پایاني تباه و تباهنده را برایِ بسیاري از آفریدگان وعده‌می‌دهند و آوازه‌یِ بدفرجامیِ پایانيِ بیشینه‌یِ آفریدگان اَند.

۷۴ درکرده‌یِ هفتاد و چهارُم، نویسنده در باره‌یِ لایه‌ها و طبقاتِ سه‌گانه‌یِ آسمان بحث می‌کند.

لایه‌یِ فرازین و بالایی، لایه‌اي اَهورایی و اَمشاسپندی است؛ جایگاهِ نورالانوار است؛ هَرْوِسْپانِه (=مطلقاً) پاک و ناب و ویژه است؛ سرایِ سرود و نیایش و جایگاهِ فَرْوَهَرهایِ بی‌آغاز و انجام و، روشنانِ دیدنی و نادیدنی و برکنار از تازشِ آلوده کننده‌یِ اهریمن است.

لایه‌ی فرودین، لایه‌ای اهریمنی و دیوی و سرای تیره و تار و جایگاهِ دروجان و پتیاره‌ها و مطلقِ درد و رنج و ناشکیبایی و تاریکی و غَسَق و جایگاهِ دوزخ است.

لایه‌ی میانین، درست در میانجای دو لایه‌ی فرازین و فرودین جای دارد؛ نامَش گیتی است و جایگاهِ نبردِ گیهانی و پیکارِ نیروگانِ بدی و نیکی، روشنایی و تاریکی است.

پس از این لایه‌بندی، نویسنده زمانکی می‌یابد تا دیگرباره بُنْباورهای دسته‌ای از کیشداران را نقدکند. نگریسته‌ی نویسنده، دسته‌ای از کیشداران است که برپاییِ دوزخ و پادافْرَه (=مکافاتِ) جاودانه‌ی مردمْزادگان را حق می‌انگارند.

بحث و فحصِ درنظر، درکتابِ پهلویِ «دادِستانْدینیک»، پرسشِ نودم، دنباله‌گیری شده‌است.

خواننده‌ی پژوهنده می‌تواند همانندی روایتِ دادِستانْدینیک و دینْکرد را در گنجینه‌ی دستنویس‌هایِ پهلوی-اوستایی، دستنویسِ ت د ۴ الف، برگْنوشتِ ۳۸۶، خطِ دوم، تا برگْنوشتِ ۳۸۸، خطِ چهاردهُم دنباله‌گیری‌کند.

۷۵ کرده‌ی هفتاد و پنجُم، برابرِ گمان و نظرِ ما، روایتی زُروانی است.

بحث بر سرِ این است که هم ثواب و هم گناه دارنده‌ی شاکِله‌ای مینَوی اَند که بر هستیِ آن دو پیشینگی دارد و پیشینْبنیاد است.

تا اینجای بحث با نظرگاهی نابیوسیده (=غیرِ منتظره) روبه‌رو نیستیم؛ اما در بندِ دوم نویسنده مدعی می‌شود که «**اراده**» بر آن شده است که ثواب از بُنِ آفرینشیِ ثواب بر قوه‌ی اندیشگیِ مردم دررسد و بِزِه نیز از بُنِ آفرینشیِ بِزِه در مردمان ریخته‌شود تا زَدارْمینو (=اهریمنِ مرگ‌آور) از این راه بتواند در تمشیت و راه‌بریِ مردمانْ کارگرباشد.

آیا نوشتارِ پهلوی دستکاری شده است؟ زیرا بندِ دوم اینگونه آغاز می‌شود: «مَد(اَن) کامیگ» که به معنیِ «*اراده بر آن شده است*» می‌باشد.

۷۶ درکرده‌ی هفتاد و ششُم، دوباره با بحثِ فضایل و رذایل (=هنر و آهوگ) روبه‌رو می‌شویم.

نویسنده به شیوه‌ای جاافتاده درکتابِ سوم، با گزاره‌ای زیرینْبنیاد بحثِ خود را می‌آغازد:

«همه‌یِ هنرهایِ نهادی (=فضایل) ابزارِ عقلِ فطری و خداداد اَند؛ همه‌یِ آهوانِ نهادی (=رذائل) ابزارهایِ تَلَوُّن‌خواهیِ کژمنش اَند».

همه‌یِ هنرهایِ نهادی، در واکاوی و تحلیلِ پایانی، تجلیِ سه هنرِ نهادی اند: آرمانْخواهی، کوشایی و خِرَدْدوستی (=فیلوزوفیا). ولی هر سه‌یِ هنرهایِ نهادیِ بنیادینْ دارایِ هنرهایِ نهادیِ

ملازمی نیز هستند: بی‌باکی با آرمانْ‌خواهی تلازم و همپیوستگی دارد.

خرسندی و قناعتْ‌پیشگی با کوشایی ملازم است.

پرس‌وجویِ بی‌وقفه در کارِ دانش نیز با خِرَددوستی همپیوسته (=ملازم) است.

آهوانِ نهادی (=رذایل) نیز بسیار اند؛ ولی آن‌ها نیز در واکاویِ پایانی بر سه آهویِ نهادیِ زیرینْ‌بنیاد استوار اند: «***اندیشش بی‌پایه و اساس***»، «***آزمندی***» و «***خوددوستیِ دمدمانه***».

نویسنده در پایانِ روایت بر دسته‌ای از کیشداران خُرده می‌گیرد که چرا مدعی‌اند «***رنج و سرافکندگی و لغزیدنِ مردمان در گناه برآمدِ خواستِ ایزد (=مشیتِ الٰهی) ست***».

۷۷ در کردهٔ هفتاد و هفتُم، نویسنده در سرْنامهٔ روایت به بحثِ شناخته‌شده و پرارجِ «***هستی و چیستی / وجود و ماهیت***» می‌پردازد.

در نوشتارِ روشنگرانهْ بحث را با این گزاره می‌آغازد که: «از فرزانِشِ اندازه‌شناسانهٔ جهانْ‌آفرین پرتوی نیز مردمیان را دربرگرفته است».

رنج و کامه‌پرستی (=شهوت)، بنیانی جدا از بُنِ اهورایی دارند. خِرَدِ خداداد (=عقلِ بالملکه) یکی از رسولانِ ایزدی برایِ راهنماییِ مردمان است. با کمکِ خِرَدِ خدادادی است که مردمْ‌زادگان می‌توانند میانِ ماهیتِ ایزد و دیو جدایی‌نهند.

در پایانِ روایت، نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا مدعی اند: «***هم خِرَدِ خداداد و هم گرایشِ به‌کامه‌پرستی، هر دو، رسولانِ ایزدی اند؛ یکی برایِ راهنماییِ آنان، یکی برایِ آزمون و امتحانِ آنان***».

۷۸ کردهٔ هفتاد و هشتُم، در بسترِ سخنِ پهلوی، از نظرِ نثر و سخنْ‌آرایی دارایِ آرایشی زیبا ست.

به سخنِ دیگر، نثرِ پهلوی با جمله‌بندیِ بسیار زیبایی آغاز می‌شود و معنیِ آن رویِ‌هم‌رفته این است که، «مُشت، نمونهٔ خروار» است.

در این روایت، نویسنده، سه قانون و مِهْدادِ فراگیرِ دینِ مزدایی را برمی‌شمرد که بنا بر آن، آفریدگان در نهادْمانِ گیتیایی و اکنون، و، در نهادْمانِ پس از مرگ، و، در نهادْمانِ روزِ داوری وامدارِ این سه مِهْداد (=قانونِ عام) اَند.

در پایانِ روایت، نویسنده برایِ چندمین بار دسته‌ای از کیشداران را به‌سنجش‌می‌نهد که چرا مدعی‌اند: «***در روزِ بازپسین بخشی بزرگ از تنابندگان رستگارنمی‌شوند و تا خدا خدایی می‌کند گرفتارِ آتشِ دوزخ خواهند بود***».

۷۹ در کردهٔ هفتاد و نهم، نویسنده، معیارِ وارسیِ کردارْنامهٔ (=نامهٔ اعمال) مردم را در روزِ داوری برمی‌سنجد.

مردم را از نظرِ کردارْنامهٔ بازپسین پنج دسته می‌داند. وجهِ حَصرِ این پنج دسته، سه نیرویِ ایزدیِ «**خواست**» و «**دانش**» و «**توان**» است.

نکتهٔ چشمگیر در این روایت و همهٔ روایت‌هایِ دینْ‌کرد، بخششِ پایانیِ همهٔ تنابندگان است. بی‌آنکه کس یا کسانی در دوزخِ ابدی گرفتار آیند. مردمْ‌زادگان در زمانهٔ پس از مرگ، به سببِ تبهْ‌گِنی و تبهْ‌کامی و تبهْ‌خویی بسا که رنج کشند، ولی روزِ داوری، دوزخی در میان نیست؛ همه بخشیده‌می‌شوند و اهریمنیان سربه‌سر نیست‌ونابود می‌شوند.

۸۰ در کردهٔ هشتادُم، با یکی از درازآهنگ‌ترین روایت‌هایِ کتابِ سوم روبه‌رو می‌شویم.

در سرْنامهٔ روایت با واژه‌ای شک‌پذیر روبه‌روایم؛ واژه و نگارشی که هم می‌توان آن را «آهُوگ» خواند به معنیِ عیب و عیب‌دانستن؛ و هم می‌توان آن را «ویهانگ» خواند به معنیِ بُنْ‌انگیز و بُنْ‌انگیزه و علت.

بحث، از نظرِ زبانْ‌آرایی (=نثرِ) زبانِ پهلوی، با جمله‌ای بسیار سنگین آغاز می‌شود. خواننده ممکن است گزارشِ فارسیِ جملهٔ آغازین را دریافتنی و روشن تلقی کند؛ ولی ساختمانِ واژهْ‌آراییِ (=نحویِ) جمله‌بندی در نوشتارِ پهلوی بسیار پیچیده و سنگین بیان شده است. درک و دریافتِ بندِ نخستِ این روایت برایِ گزارشگرِ کنونی بسیار زمانْ‌بَر بود.

دوستِ جوانَم، حسینِ بادامچی، دانشجویِ دورهٔ دکترایِ حقوقِ اسلامی، در فراگشاییِ پرسمان‌هایِ دادشناسیک، حقوقی و معناییِ دینْ‌کرد، بویژه این روایت و بندِ نخستِ آن تنها یاریگرِ من بوده‌است.

نویسنده، پاسبانیِ مردمیان را از پاکیِ نژادیْ حقِ سرشتین و خداییِ آنان می‌داند.

هر چه طبقهٔ خُویْدُودَهْ نزدیک‌تر باشد، به همان اندازه پاکْ‌مانیِ نژادی بیش‌تر خواهدبود.

تنها راهِ این پاکْ‌مانیِ دوده و تبار و تخمه و نژاد، خُویْدودَه است.

خویدوده، دَهِشانه‌ای از خویش به خویش است.

سه گونه پاکْ‌مانیِ نژادی هست: همپیوندیِ پدر با دختر؛ همپیوندیِ پسر با مادر؛ و، همپیوندیِ بردار با خواهر. هر سهٔ این همپیوندی‌ها ریشه و خاستگاهِ کهنْ‌جهانی و کهنْ‌باوری (=میتولوژیک) دارند. همپیوندیِ پسر و مادر ریشه در همپیوندیِ پیشا-زمانیِ کیومرث و سپندرمَذ، <مامِ

پرورنده‌یِ < زمین دارد؛ همپیوندیِ پدر با دختر ریشه در همپیوندیِ پیشا-زمانیِ خدا و سپندرمَذِ دخترِ خدا دارد؛ همپیوندیِ برادر و خواهر ریشه در همپیوندیِ پیشا-زمانیِ مَشْیْ و مَشیانه دارد.

گفتنی‌ست، در سرتاسرِ دینْ‌کرد، از کتابِ سوم تا نهم، و نیز در همه‌یِ بُنْ‌نوشت‌هایِ پهلوی که تا کنون برجای مانده است، ناмواژه‌یِ «سپندرمذ» با جایْنامِ (=بَدَلِ) «زَمیگ / زمین» همراه‌است.

ما، در گزارشِ خود از دینْ‌کرد، هر جا با سخنواره‌یِ پهلویِ «سپندرمذ، زَمیگ» روبه‌روشده‌ایم، به پیروی از استاد کزازی، آن را **«سپندرمذ، مامِ پرورنده‌یِ زمین»** ترجمه کرده‌ایم.

همه‌یِ دین‌هایِ سامی نیز بر این باور اند که همگیِ مردمْ‌زادگان برآمدِ خویدودهیِ برادر و خواهر اند.

از آنجا که دیوانْ دشمنِ افزایشِ شمارِ مردمان اند، و از آنجا که افزایشِ شمارِ مردمان بروبارِ خویدودهی است، پس خویدوده‌گری یکي از جدی‌ترین راه‌هایِ مبارزه با دیوان نیز هست.

نویسنده حتی از عالمِ حیوانات برایِ استوارکردِ درستیِ خویدوده بهره می‌برد.

قاطر و سِتْرْوَنیِ آن را برآمدِ ناخویدوده‌گریِ قاطر می‌داند. بر این باور است که هر چه مرد و زنی، از نظرِ طبقه‌یِ خویشی و بستگی، نزدیک‌تر باشند، فروزه‌هایِ هستَنیِ (=ایجابیِ) بیش‌تري را به فرزندانِ خود به‌ارث می‌دهند.

از این گذشته، خویدوده‌گریِ برادر و خواهر و دیگرِ خویدوده‌گری‌هایِ نزدیک در اندرونِ خود، مِهر و دُوشارْم‌هایِ تودرتو و چندلایه‌ای را می‌پروراند.

در میانه‌هایِ روایت، نوشتارِ پهلوی دچارِ آسیب‌دیدگی‌هایِ آگاهانه و ناآگاهانه شده است؛ که کارِ ترجمه و گزارش را با دشواری و سختی روبه‌رو می‌کند. اما سروتَهِ بحث روشن است:

زنانِ بیگانه، هر اندازه که در ناز و نعمت باشند، کم‌ترین کمبودي را در زندگی برنمی‌تابند و سر از فرمانِ شوی برمی‌گیرند و کار را به دادگاهِ داوران می‌کشانند. زنانِ خودی همه‌یِ کمبودهایِ زندگی را می‌شکیبند و دَم برنمی‌آرند و جز در راهِ رضایِ شوی قدم از قدم برنمی‌دارند.

آیا بحثِ خویدوده‌گری چارچوبي خانوادگی دارد یا چارچوبي به اندازه‌یِ یک کشور؟

اگر خوانِشِ دو واژه‌یِ خوانده نشده از بسترِ سخنِ پهلوی، آنگونه که ما خوانده‌ایم پذیرفته گردد، درستیِ نظرِ ما، که چارچوبِ خویدوده‌گری به بزرگیِ دِه و قبیله و شهر و استان و کشور است، را زورمند می‌گرداند. آن دو واژه‌یِ درنظر، قرائت‌هایِ پیشنهادیِ سُغد و سوریه است، به نمایندگی از مرزهایِ شرقی و غربیِ ایرانشهر.

در میانه‌هایِ روایت، نویسنده می‌کوشد ایرادِ یهودیِ معترض به آیینِ خویدوده‌گری را اینگونه پاسخ‌دهد که در دینِ یهود هم، نشانه‌هایی از خویدوده‌گری دیده شده و به‌رسمیت شناخته‌شده‌است.

ما، در کهنْ‌نامه‌یِ سپندِ تورات، با چند نمونه از خویدوده‌گریِ پیغمبران با دخترِ خود روبه‌رو شده‌ایم. برابرِ گزارشِ کهنْ‌نامه‌یِ سپندِ تورات، سِفرِ برونْ‌رفتِ اسرائیلیان از مصر (=سفرِ خروج)، کرده‌یِ ششُم، بندِ بیست، هارون و موسی، خود، زاده‌یِ خویدوده‌اند.

یکی از پیمبرانِ کهنْ‌زمان، در خواب، دخترانِ خود را به نوبت، بی‌آنکه بداند باردار می‌کند تا تبارِ پیمبر پاییده شود (سِفرِ آفرینش، کرده‌یِ نوزدهُم، آیه‌هایِ ۳۰ تا ۳۷).

پس از آن، در سِفرِ لاویان، کرده‌یِ ۱۸ اُم، ممنوعیتِ مطلقی بر خویدوده‌گری بسته‌می‌شود.

شیوه‌یِ بیانِ این روایتِ دینْ‌کرد (=کرده‌یِ هشتادُم) نشان می‌دهد هیربدِ نویسنده‌یِ روایت با همه‌یِ گزارش‌هایِ تورات آشنابوده‌است. زیرا نظرِ یهودیان، که مدعی‌اند خداوند پس از افزایشِ شمارِ مردمان، به منعِ «خویدوده‌گری / ازدواجِ با محارم» رأی‌داده‌است، را نقد می‌کند.

از این‌ها گذشته، نویسنده‌یِ روایت، برایِ استوارکردِ درستیِ خویدوده‌گری حتی از مکتبیِ فرزانوَرانه، که امروزه به آن نسبی‌گراییِ پوزیتیویستی می‌گوییم، بهره‌گرفته است؛ زیرا بر این نکته پای‌می‌فشرد که هر گونه باوری، برخاسته از زمان‌ها و مکان‌هایِ گوناگون است که مردمانِ دارایِ فرهنگ و بینشِ گوناگون را پرورش می‌دهد؛ اینکه قومی خویدوده را مردود می‌شمارند برآمدِ بینشِ دگرشونده و متغیرِ بشری است وگر نه در ذاتِ خود هیچ آیینی نه پسندیده است نه آهومند (=عیبناک). این گونه چَم‌ورزی (=استدلال) آشکارا پوزیتیویستی است. نویسنده فراموش‌می‌کند در روایت‌هایِ سپسین و پیشین، همیشه آموزش داده است که پسندِ متغیرِ بشری ره به بددینی می‌برد و پیروی از پسندِ نامتغیرِ ایزدی راه به بِهْدینی.

در پایانِ روایت، نویسنده، عقلِ بالملکه و عقلِ مُستَفاد را برادر و خواهر می‌شناسانَد؛ و خودِ ذاتِ دانش را فرزندِ خویدوده‌گری و ازدواجِ عقلِ بالملکه و عقلِ مُستَفاد می‌داند. پس از آن، نتیجه‌می‌گیرد دانشی که خودْ فرزندِ خویدوده است چگونه می‌تواند اصل و بنیانِ خود، یعنی خویدوده، را منتفی بداند. نتیجه آن می‌شود دانشی که رأی به انتفاءِ خویدوده دهد، دانشی دروغین است.

۸۱ کرده‌یِ هشتاد و یکُم را «*دستورِ نمازِ روزانه / یومیه‌یِ دینِ مزدایی*» نام نهاده‌ایم.

با این نامگذاری بر آن بوده‌ایم پی‌گرفتِ زمانیکِ (=تاریخیِ) بنیان‌هایِ فکرِ باطناً تغییرناپذیرِ

اندیشه و منشِ ایرانی را نشان دهیم.

نگریسته‌ي نویسنده را از بندِ دومِ روایتْ نیک درنیافته‌ایم، از این روی به ترجمه‌اي دوپهلو و گمانوَرزانه بسنده کرده‌ایم. «**دعاي نیایش و نماز**» در این روایت (=کرده‌ي ۸۱) همانندي آشکاري با دعاي «**نامْ‌ستایش**» در سپنْدنامه‌ي خُردَه‌اوستا دارد. از این روی، در ترجمه‌ي این روایت، از ترجمه و گزارشِ استاد دکتر حسینِ وحیدی بهره گرفته‌ام.

در کرده‌ي هشتاد و دوم، دوباره با بحث و فحصي ارسطویی روبه‌رو می‌شویم. ۸۲

این نکته را می‌باید درنظرگرفت که نویسندگانِ دینْ‌کرد، منطق، علمُ‌النفس، فیزیک، متافیزیک و دستگاهِ اندیشگانيِ ارسطویی را براي استوارکردِ بُنْ‌باورهاي خود به‌کارمی‌گرفته‌اند. بهره‌گیری و گرایشِ نویسندگانِ دینْ‌کرد به ارسطو نشان از آن دارد که آنان به چنین نوشته‌هایي به چشمِ دستگاهي فرساخته و آزگار و رسا می‌نگریسته‌اند و آن را رزمْ‌ابزاري کارا در برابرِ هرگونه نابخردی می‌انگاشته‌اند.

در اینجا نیز چنین است. نویسنده‌ي روایت، دو دسته بُنْ‌انگیز (=علت) را از یکدیگر بازمی‌شناسد: بُنْ‌انگیزهاي مادی، بُنْ‌انگیزهاي مینَوی. هر دوي آن‌ها هم گونه‌ي خوب دارند و هم گونه‌ي بد. هر دوي آن‌ها هم در زمین و هم در آسمان یاری‌دهندگان و ستیزندگاني دارند. به‌گونه‌اي که هرگاه یکي نیرو بگیرد، دیگری اگر از ستیزندگان باشد کاهیده‌می‌شود اگر از یاری‌دهندگان باشد نیرومی‌گیرد.

بندِ پایانی نیز، زمانکي به نویسنده می‌دهد تا دسته‌اي دیگر از کیشداران را به زیرْاندرِ سنجش بَرَد. نویسنده گوشزد می‌کند اگرکس یاکساني دسته‌بنديِ پذیرايِ نظرِ او را برنتابند از دانشِ راستین بی‌بهره‌اند.

بندِ پایانيِ این روایت (=کرده‌ي ۸۲)، نظرِ ما را مبنی بر اینکه «نویسندگان و پردازندگانِ دینْ‌کرد به منطقیاتِ ارسطو، در مجموع، به چشمِ دستگاهي فرساخته و رسا می‌نگریسته‌اند»، زوزْآورمی‌کند.

در اینجا بایسته می‌دانیم به نکته‌اي واژه‌شناسیک برگردیم.

در دفترِ یکُمِ گزارشِ خود، در بندِ پایانيِ این روایت (=۸۲)، واژه‌اي را که «مردمانه» ترجمه‌کرده‌ایم و در آوانویسی «مَردُمیگ» خوانده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ ([illegible]) نوشته آمده است. ولی امروز، خُرده‌سنجانه، در نوشت‌وخوانِدِ خود بازنگریسته‌ایم. احتمال می‌دهیم بتوان واژه و نگارشِ درنظر را «هُو-شْناسیگ» خواند.

با چنین بازنگری‌ای، معنایِ سخنواره‌یِ درنظرْ چنین است:

«این دسته از کیشداران، به سببِ چنین نادانی‌ای، از دانشِ «اَصیل» (=هُو-شْناسیگ / hu-šnā<s>īg) نیز فرومانده‌اند».

۸۳ کرده‌یِ هشتاد و سوم، از نظرِ معنایی، بازگزاریِ معناییِ کرده‌یِ هفتاد و سوم است.

که بنا بر آن، همه‌یِ آفریدگان، برابرِ فرزانِشِ اندازه‌شناسانه‌یِ جهانْ‌آفرین در هنگامه‌یِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده کننده‌یِ اهریمن، با کمکِ برنامه‌ریزیِ سرشتْ سویِ پایانگاهِ آرمانیِ هستی راه‌برده‌می‌شوند. مردمیان نیز چنین اند؛ جز اینکه آنان از نیرویِ اهوراییِ خواستِ آگاهانه (=اراده) نیز برخوردار اَند. و با برخورداری از «***خواستِ آگاهانه***» است که شایستگیِ رهبریِ نبردِ گیهانی را برکامه‌یِ اهریمن دارا هستند.

۸۴ در کرده‌یِ هشتاد و چهارُم، سخن بر سرِ فرماندهی و سروری و خداوندگاریِ سپندازْمینو بر زَدازْمینو است. در خداینامه‌یِ سپندِ قرآن پِی‌درپِی با این پرسش که «***آیا آنانی که نمی‌دانند با آنانی که می‌دانند برابر اَند***»(زُمَر، ۹)، یا، «***آیا بینا و نابینا برابر اَند***» (انعام، ۵۰) روبه‌رو می‌شویم.

در اینجا نیز معنایی همانندِ آن به میان نهاده می‌شود. و نتیجه گرفته می‌شود که سپندازْمینو به گونه‌ای قطعی بر زَدازْمینو فرماندهی و سروری دارد. زیرا زادونهادِ سپندازْمینو «***افزایندگی و آگاهی***» است؛ زادونهادِ زَدازْمینو ناآگاهی و نیروْکاهی (=کاهش‌دهنده‌یِ نیروهایِ اهورایی) است.

معنایِ پیشگفته نزدِ فرزانگانِ خاوری و باختری نیز پیشینه دارد؛ برایِ نمونه:

لایْبْنیتس، فرزانه‌یِ نامدارِ آلمانی (۱۶۴۶-۱۷۱۶ پَسا-زایش)، خداوند را دارایِ بالاترین میزانِ آگاهی می‌داند و شیطان را نادارِ مطلقِ آگاهی و، دارنده‌یِ پایین‌ترین اندازه از «مُوناد» می‌شناساند.

۸۵ در کرده‌یِ هشتاد و پنجُم از دو گونه دینْ‌دوستی سخن رفته است: دینْ‌دوستیِ دانشمندانه و آگاهانه، و به زبانِ امروز، تحقیقی؛ و، دینْ‌دوستیِ متعصبانه و کور و تهی از آگاهی.

زیبا اینکه نویسنده‌یِ روایت، سختگیریِ متعصبانه و ناآگاهانه‌یِ دینی را هَمْ‌مرزِ بددینی می‌شناساند.

۸۶ در کرده‌یِ هشتاد و ششُم، به سخنی می‌پردازد که به‌گمانِ ما جستارْمایه‌ای در باره‌یِ پایانگاه و مقصدِ کوشایی و پرهیزگاریِ فرزانگان است که همان کرفه‌کاری و پارسایی است.

ولی به گزارشِ خود دِلْاستوار و پایبند نیستیم. و ترجمه‌یِ روایت را با گمانورزی به

پایان برده‌ایم.

۸۷ کرده‌يِ هشتاد و هفتُم دربارهٔ‌يِ اندازه‌يِ همداستانيِ شماريِ از مردمان با دینِ مزدایی است.

کَم‌ترین اندازه‌يِ همداستانی با دینِ مزدایی باورمندیِ ژرفِ تنها یکيِ از مردمان با دینِ مزدایی است؛ بیش‌ترین اندازه‌يِ همداستانی با دینِ مزدایی، باورمندیِ ژرفانه‌يِ همگیِ مردمان با دینِ اورمزدی است.

معنایيِ را که در دِل می‌اندازد این است:

«بدنه‌يِ دینِ مزدایی به اندازه‌يِ مویيِ باریک می‌شود ولی هرگز گسسته نمی‌شود».

۸۸ کرده‌يِ هشتاد و هشتُم دربارهٔ‌يِ زیرْماده‌ايِ بحث می‌کند که بودوباشِ آن، دینِ مزدایی را به بالاترین مرزِ بالندگی می‌رساند؛ یعنی «میانه‌روی». و نیز زیرْماده‌ايِ را بازمی‌یابد که به بیش‌ترین اندازهٔ دینِ مزدایی را به تباهی می‌کشاند و آن ***«گزافه‌خواهی و کاستیْ کاری»*** است.

۸۹ در کرده‌يِ هشتاد و نهم، نویسنده سفارش می‌کند برایِ رسیدنِ به نیکْ‌انجامیِ راستین، نظر به خرسندی و قناعتْ‌پیشگیِ مردِ درویش کنید نه به خروشِ آکنده از خواهش و آزِ سیری‌ناپذیرِ مردِ توانگر.

۹۰ در کرده‌يِ نودُم، نویسنده بحثيِ چَمْ‌وَرزانه را پی‌می‌گیرد تا درستیِ این گزاره را استوار کند که، هم پاداش و هم پادافرَهِ مردمْ‌زادگان در پاسخِ کرفه‌کاری‌ها یا گنه‌ورزی‌شان از سویِ جهانْ‌آفرین، کاريِ چَمْ‌آورانه (=مستدل) و خِرَدْشکیب است.

۹۱ در کرده‌يِ‌نود و یکُم، نویسنده به بحثيِ می‌پردازد که برایِ ما هیچ بازْیاديِ (=تداعی‌اي) جز معنایِ «شفاعت» ندارد. گزاره‌يِ آغازینِ این روایت با بُنْ‌باورهایِ فرزانْوَرانه و حتی رازْوَرانه‌يِ خداجویانِ مسلمان بسیار نزدیک است: «جهانْ‌آفرین، نامیانجیِ سرآمدِ هر میانجی است»؛ که برابر است با سخنواره‌يِ فرزانوَرانه و آشنایِ «لا واسطَ علی کُلِّ واسِطٍ».

ولی این نکته را نیز درست می‌دارد که ستایش و سپاسِ ملائکه‌يِ مقربْ ابزاريِ برایِ سپاسْ‌گویی از جهانْ‌آفرینِ برترین است.

۹۲ کرده‌يِ نود و دوم، برابرِ گمان و بازشناختِ ما، سخنْ‌گوشه‌ايِ گذشته‌شناسانه (=تاریخی) را دربردارد. دُمِ خروسِ بحث و جدلیِ کلامی (=تئولوژیکال) میانِ جماعتِ مؤمنین با پیشوایانِ دینی‌شان بیرون است.

چنین می‌نماید یورش و تازشيِ اهریمنانه بر ایرانْ‌زمین، نادرستیِ پیشْ‌بینی‌ها و

وعده و وعیدهایِ دینْ‌سالاران و شهریارانِ دینْ‌پناه را برنمایانده است.

آنان می‌پرسند: آیا اهورامزدا تازش‌هایِ اهریمنْ‌خواهانه بر ایرانْ‌زمین را می‌پسندد یا نه؟

اگر می‌پسندد، این پسند، آیا گواهي بر همراهیِ اهورامزدا با آن تازشِ اهریمنی است؟

اگر نمی‌پسندد، چرا در فراپیش‌گیریِ از آنْ به مؤمنان کمکي نمی‌کند؟

آیا مزدا اهورا ناتوان از فراپیش‌گیری است؟

پاسخِ دینْ‌سالاران روشن است: «اِن‌شاءَالله گربه است».

۹۳ کردهٔ نود و سوم بحثي گران‌سنگ، از نظرگاهِ کهنْ‌باورشناسیِ مزدایی، دربارهٔ رویدادِ اهریمنْ‌خواهانهٔ زمینْ‌لرزه است. از نظرِ معناشناسیک، بحثي همترازِ با این، در کتابِ پهلویِ «دادِستانْ‌دینیک» نیز پی گرفته شده است.

نویسنده، نخست، درونِ زمین را مانندِ درونِ تنِ مردمانْ دارایِ راه‌ها و گذرگاه‌هایي می‌داند.

همچنانی که اندرونِ تنِ مردمان، به هر چَم و بهانه‌ای، از جمله: بسته شدنِ گذرگاهی، یا تبه‌کامیِ جادوگري، و یا به سببِ ناترازندگیِ آبگونه‌ها (=اخلاط) بیمار می‌شود، در اندرونِ زمین نیز می‌توان با آن ناترازندگی‌ها و بسته‌شدنِ گذرگاه‌ها و مانندِ آن روبه‌رو شد. زلزله یعنی همین.

چند نکته در این روایت پذیرایِ رویکرد است.

نخست، به‌کارگیریِ پیوندي ارسطوگرایانه میانِ باد و آتش است؛ چه از نظرِ ترازندگی (=اعتدال) و چه از نظرِ ناترازندگی.

دودیگر، به‌کارگیریِ فرایافتي (=مفهومي) آناکساگوراسی دربارهٔ «اِسپِرما» می‌باشد.

پژوهشِ ما در دینْ‌کرد بویژه کتابِ سوم نشان می‌دهد هر جا نویسندگان، دانشواژهٔ پهلویِ «تُهْمَگ» را به‌کاربرده‌اند، معنایِ آناکساگوراسیِ آن را در اندیشه داشته‌اند.

عرب‌ها معنایِ آناکساگوراسیِ «اِسپِرما» را با فرزانواژهٔ «مُتَشاکَل» فراگفته‌اند.

۹۴ درکردهٔ نود و چهارُم، نویسنده چند اَرْزْآغازهٔ (=آکسیوم) مسلم، بدیهی، خودْآشکار و قطعی، البته برابرِ دستگاهِ یزدانْ‌شناسیکِ مزدایی، را به‌میان‌می‌نهد. پس از آن، از آن گزاره‌هایِ به گمانِ ما اَرْزْآغازه / آکسیوم، چند گزارهٔ دیگر را به شیوهٔ اقلیدسي برمی‌آهنجد و برون‌می‌کشد.

گزارهٔ زیرینْ‌بنیاد (=آکسیوم) گِردِ این معنا می‌چرخد که: ***«جهانْ‌آفرین نه می‌شود و نه می‌تواند خاستگاه و آفرینندهٔ بدی و زیان و چیزهایِ نابایستمند باشد».***

پس از آن، نویسنده زمانکي می‌یابد تا دسته‌اي دیگر ازکیشداران را نقد کند که چرا مدعی‌شده‌اند

«همه چیز، حتی شیطان و یاورانِ زمینیِ آن، همه و همه، آفریده‌یِ ایزد است».

۹۵ کرده‌یِ نود و پنجُم، دچارِ درهم‌ریختگی و آسیبیِ درستْ‌نانمود (=ناموجه) شده‌است.

در نتیجه وادار شدیم ترجمه را پس از بازسازی‌ایِ گمانورزانه، ولی پدافندپذیر، به انجام رسانیم.

سخن بر سرِ این است که هستومندانِ مینَوی، یعنی اَمشاسپندان و دیوان و یاورانِ زمینی‌شان، یعنی زیندگانِ نیک و خزندگانِ اهریمنی، دارایِ آنچنان نماد و نشانیِ هستند که بدانیم آیا آفریده‌یِ اورمزد اَند یا پادْآفریده‌یِ بُن‌وگوهریِ دیگرسان.

۹۶ کرده‌یِ نود و ششُم دربـاره‌یِ فـرمانروِ شـهریاریِ نـیکو و پـادشاهیِ بـدْ سـخن‌می‌رانـد؛ و شناختْ‌نشانْ‌هایِ «زمانه، آشکاری، آغاز و انجام» هر دو را برمی‌شمرد.

در پایانِ روایت، نویسنده بر دسته‌ایِ از کیشداران می‌تازد که چرا پادشاهیِ بد را نیز بخشیِ از حکمتِ خداوندی درنظر گرفته و شناسانده‌اند.

۹۷ در کرده‌یِ نـود و هـفتُم بـا سرْسخنیِ کـوتاه ولی بـا ارزش از رازْپـژوهیِ (=عـرفانِ) مـزدایـی روبه‌رومی‌شویم. بحث برایِ ما ایرانیان آشنا ست: میلِ تن و میلِ جان.

نویسنده، در نسبتِ با این دو مفهومِ آشنا و نیز در نسبتِ با پیرویِ مردم از دینْدستورِ بد یا خوب، مردم را به چهار دسته بخش می‌کند.

در بُنْ‌نوشتِ پهلویِ روایت، با واژه و نگارشیِ روبه‌رو می‌شویم که آن را «هَماگْداد» خوانده و احتمال داده‌ایم سخنْ‌گوشه به دینْ‌نامه یا دادْنامه‌ای به همین نام باشد.

۹۸ در کرده‌یِ نود و هشتُم با بحثِ هنرهایِ اخلاقی و نهادیِ (=فضایلِ) شهریار روبه‌رو می‌شویم. بحث بیش‌تر به توصیه می‌ماند تا به آموزه.

چکیده‌یِ روایتِ نود و هشتُم، آنگونه که ما دریافته‌ایم این است:

شهریار، فرازترین و فرزانه‌ترینِ مردمان است.

از بهرِ همین فرازینگی‌اَش می‌باید فرازترینِ فضایل یا همان هنرهایِ نهادی را دارا باشد.

از رهگذارِ همراه کردنِ خود با هنرهایِ نهادی، توده‌یِ مردم و ویژگان و نژادگان و اَشراف را بِهْتر رهبری خواهد کرد و خود نیز شهریاریِ سودمندتر خواهد بود.

آن هنرهایِ نهادی سه دسته‌اند: یک دسته، هنرهایِ نهادیِ ویژه‌یِ روبه‌رو شدنِ با تودگان است؛ یک دسته‌یِ آن، هنرهایِ نهادیِ ویژه‌یِ روبه‌رو شدنِ با بزرگان است؛ و یک دسته‌یِ آن، هنرهایِ نهادی‌ای است که شهریارِ شهر از بهرِ پایندانیِ خویش می‌باید بدیده‌بگیرد.

۹۹ کردهِ‌ي نود و نهم سرشتْ‌نشان‌هایِ (=خصلت‌های) مردِ توانگر از نظرِ خِرَد را برمی‌شمرد؛ برایِ نمونه، کرفهْ‌کاری و گزینشِ بخردانه و مانندِ این.

۱۰۰ در کردهِ‌یِ صدُم، نویسنده به شایدْمندها (=احتمالات)، شدنی‌ها، توانستنی‌ها و ممکنات، و نیز، به نشایدمندها و ناتوانستنی‌ها در نسبتِ با اورمزدِ جهانْ‌آفرین می‌پردازد.

بحث بر سرِ این است که چه سرشتْ‌نشاني و چه کار و کرداریِ شایسته‌یِ اورمزد است.

۱۰۱ کردهِ‌یِ صد و یکُم به هنرهایِ نهادیِ (=فضایلِ) آشوزرتشت می‌پردازد. اما آن دسته از هنرهایِ نهادی که به یوبه‌یِ آن‌ها، مزدا اهورا آشوزرتشت را برایِ پیامبریِ دینِ مزدایی از دیگرِ مردمیْ‌زادگان پسندیده‌تر داشته است.

۱۰۲ در کردهِ‌یِ صد و دوم، نویسنده به سودِ فراگسترنده و جهانگیرِ دینِ مزدایی در گذشته و اکنون و آینده می‌پردازد.

۱۰۳ کردهِ‌یِ صد و سوم بحثِ فرازترین و فرودترینِ کامه‌ها و تمایلاتِ مردمانه است. برابرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، چه در این روایت چه در روایت‌هایِ دیگر، پارسایی، برترینِ کامه‌هایِ مردمانه است.

۱۰۴ در کردهِ‌یِ صد و چهارُم، بِسانِ گزیده با یکيِ دیگر از بحث‌هایِ ژرف‌پژوهانه و رازوَرانه‌یِ (=عرفانی) نویسندگان دینْ‌کرد روبه‌رو می‌شویم. نویسنده از بیماری‌هایِ جان سخن‌می‌گوید و خودبزرگ‌بینی و خودکَم‌بینی را آفت‌هایِ جان و نیز آفت‌هایِ دانشِ راستین برمی‌نمایاند.

هر دویِ بیماری‌هایِ روانيِ پیشگفته (=خودبزرگ‌بینی و خودکَم‌بینی)، بیماری‌هاییِ دروجی، بنا به فراگفتِ نویسنده، نیز هستند.

نویسنده راهِ درمانِ این دو بیماریِ جان را فروتنی می‌داند.

این فروتنی حتی در برابرِ کساني که پایگاهِ طبقاتيِ فروتري دارند ولی در زمینه‌اي از دانش برتری دارند نیز اجراپذیر است.

آیا روایت‌هاییِ اینچنینی در دینْ‌کرد، پندنامه‌هاییِ برایِ بزرگانِ دین یا شهریار نیست؟

گمانِ ما این است که دستِ‌کَم در این روایت (=۱۰۴) با پنديِ برایِ شاهان روبه‌رو هستیم.

در کارنامه‌یِ گذشته‌نگارِ «تجاربُ‌الامم»، ماندگارِ ابوعلی مِسکَویْهِ رازی، درباره‌یِ یزدگردِ پسرِ شاهپور، نویسنده‌یِ دانشمند، سخناني مانندِ این می‌نویسد:

«وَ أستَخَفَّ بکُلِّ علم کانَ عندَ النّاس، و أحتَقَرَّ آدابَهُم و أستَطالَ بِما عِندَه، و کانَ مَعَ ذٰلِک معجباً، غَلِقاً، سَيِّءَ الخُلق» (تجارِبُ‌الامم، ص ۷۷).

نویسنده‌یِ تجاربُ‌الامم در بدگوییِ از بیماریِ خودبزرگ‌بینیِ این شاهِ جوان هیچ کوتاهي‌نمی‌کند. همه‌یِ سرشتْ‌نشانْ‌هایِ بدي که ابنِ مِسکَوِیْهْ به یزدگردِ پسرِ شاهپور نسبت‌می‌دهد درست همان‌هایي است که نویسنده‌یِ این روایت (=کرده‌یِ ۱۰۴) آن‌ها را بیماری‌هایِ دروجی می‌داند.

شگفت اینکه نویسنده‌یِ این روایتِ دینْ‌کرد توصیه‌می‌کند حرفِ حق را حتی از کسي که از نظرِ طبقاتی در پایگاني فروتر است نیز می‌باید شنید و به‌کاربست. به‌گونه‌اي که نپذیرفتنِ حرفِ حق سخن‌ناشناسی است.

این سخن‌ناشناسی، سربه‌سر، یکي از سرشتْ‌نشان‌هایِ بدي است که ابنِ مِسْکَوِیْهْ به شاهِ نامبرده نسبت‌می‌دهد.

۱۰۵ در کرده‌یِ صد و پنجُم با بحثي روبه‌رو می‌شویم که برابرِ گمان و بازشناختِ ما از برجاهستی و تقررِ مینُویِ روشنایی، و، نابرجاهستی و عدمِ تقررِ مینُویِ تاریکی سخن می‌راند.

آوانویسی و ترجمه‌یِ کرده‌یِ درنظر را تا پایانِ روایت با چنین دید و داوری‌اي پی‌گرفته‌ایم.

بندِ نخستِ روایت با سخنواره‌اي بسیار جدّی آغازمی‌شود. ما آن را «اِیْوْ-کَردَگ بَویشْنْ» خوانده‌ایم و «**وجودِ بَحتِ بسیط**» معناکرده‌ایم.

نویسنده برایِ استوارکردِ نظرِ خود، که آن را همه جا با رای و نظرِ دینِ مزدایی برابر می‌گیرد، از گزاره‌اي ارسطویی بهره‌می‌گیرد که بنا بر آن، همگیِ هستندگان، در ساحتِ آسمانی و فَرا-زَمینی، تهی‌از ضدّین بوده‌اند و نادیدنی و نابسودنی.

پس از آن نتیجه‌می‌گیرد که تضاد تنها در ساختِ گیتیایی سربرمی‌آورد؛ که این نیز فراگفتي ارسطویی است. حتی مدعی می‌شود فروزه‌هایِ «دیدنی و پرماسیدنی» برآمدِ ساختِ گیتایی-مادی است. پس، اگر هستندگان از ساختِ گیتایی-مادی برون روند، دیگربار می‌باید تهی از ضدّین و نادیدنی و نابسودنی شوند.

نویسنده در میانه‌یِ روایت می‌کوشد به مشکلي به گمانِ ما فرونگشودنی بپردازد؛ و آن، درستْ‌نمایی و توجیهِ «***دیدنی و بسودنی شدنِ گوهرِ تاریکی***» در جهانِ مادی است.

نویسنده این بغرنجِ ناگشودنيِ فرزانوَرانه را اینگونه پاسخ می‌دهد که: «***ذاتِ مینُویِ تاریکی به پدیداری نمی‌رسد بلکه تنْ‌پوشِ عاریتيِ آن است که آن را پدیدار و نمودار می‌سازد***».

اما از این فراتر نمی‌رود و به این پرسش نمی‌پردازد که آیا گِن و گوهرِ (=جنسِ) آن تنْ‌پوشِ

عاریتیِ دیوی، خود، برگرفته از مادهٔ‌ِ میرندهٔ‌ِ سرد و خشک است یا نه؟

اگر چنین است، خودِ مادهٔ‌ِ میرندهٔ‌ِ سرد و خشک چگونه به پدیداری رسیده است؟

زیرا نمی‌شود پذیرفت که مینُویِ تاریکی برایِ پدیدار شدن از تن‌پوشیِ سپندارانه بهره‌برد.

۱۰۶ نویسنده، در کردهٔ‌ِ صد و ششُم، به بحثی پرداخته که یادآورِ بحثِ **«تدبیرِ تن و تدبیرِ خانه و تدبیرِ شهر»** ارسطو، و پس از وی ابونصرِ فارابی است.

شش رای و رَوِش (=تدبیر) را نام می‌برد. نخستینِ آن‌ها خِرَدِ خدادادی (=عقلِ فطری / بالملکه) و واپسینِ آن‌ها تقاضایِ عمرِ کوتاه از خدای است.

اما نویسندگانِ دین‌کرد همیشه از خدا درازْزیوی و دارایی و داراییْ‌افزایی را خواسته‌اند؛ چگونه در اینجا تن به کوتهْ‌زیوی (=عمرِ کوتاه) داده‌اند؟

پاسخ روشن است: اگر درازْزیوی با گنه‌ورزی آلوده شود، مرگ از زندگی بِهْ‌تر است.

۱۰۷ کردهٔ‌ِ صد و هفتُم دربارهٔ‌ِ بحثِ آشنایِ «تقربِ به حضرتِ حق» است.

نکتهٔ‌ِ نوشتارشناسیک دربارهٔ‌ِ این روایت، جابه‌جاییِ این روایت از میانه با بخشِ پایانیِ روایتِ هفتاد و چهارُم است. سنجانا، نخستین گزارندهٔ‌ِ دین‌کرد، چشمْ‌آگاهِ این جابه‌جایی شده است.

نکتهٔ‌ِ معناییِ مهم دربارهٔ‌ِ این روایت، تکیه به یکیِ دیگر از بحث‌هایِ ژرف‌پژوهانه و رازبینانهٔ‌ِ دینِ مزدایی، یعنی **«دیدنِ حاقِ واقعِ چیزها»** ست.

پردازندگانِ دین‌کرد، مانندِ پیشینیان و پسینیانِ خود بر این باور اَند که در همین جهانِ خاکی نیز می‌توان به دیدنِ زادونهادِ مینُویِ چیزها (=حاقِّ واقعِ امور) رسید. اما تنها از رهگذارِ خوارداشتِ نیکی‌هایِ گیتیانه‌ای که از نهادِ راستین و خداییِ خود دُورا (=فاصله) گرفته‌اند.

در پایانِ روایت نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا ایزد را آفرینندهٔ‌ِ پرده‌ها و حجاب‌هایِ زمینیِ چشمِ جان معرفی کرده‌اند.

گفتنی است، نویسندگانِ کتابِ سوم، بیش از شصت بار کیشداران را نقد می‌کنند.

نکتهٔ‌ِ شاینده در این خُرده‌سنجی‌ها این است که آنان بُنْ‌باورهایِ خود را خواسته و ناخواسته نشان‌می‌دهند. در اینجا نیز چنین است: اگر ایزد، آفرینندهٔ‌ِ حجاب‌ها و رُخْ‌پوشه‌هایِ دانش و بینش نیست، پس، ایزد گراینده به آن است که مردمیْ‌زادگان هر چه بیش‌تر و بِهْ‌تر پرده‌هایِ چشمِ جان را بردرند و به بینشِ برین و، به دیدارِ با بُنِ راستی (=حضرتِ حق) نایل آیند.

۱۰۸ در کردهٔ‌ِ صد و هشتُم، نویسنده، بسیار جدی و آشکار به بحثِ «ماهیت و وجود»

نزدیک‌می‌شود؛ ولی هیچ سخني از پسینْ‌بنیادی یا پیشینْ‌بنیادیِ یکي بر دیگري نیست.

نخست، از چیستی و چِبّودی و بُن‌وگوهرِ ایزدان سخن می‌گوید؛ دودیگر، از چیستی و چِبّودیِ (=ماهیتِ) دیوان سخن می‌راند. چیستی و چِبّودیِ یزدان، فرّهِ‌ی نیامیخته با تاریکی، داناییِ نیامیخته با کژآگاهی و جنبشيِ مینُوانه-سروشانه از نیرویيِ تباه‌ناپذیر و ناایستا است.

چیستی و چِبّوديِ دیوان، همه، باژگونه است.

ایزدان و دیوان، از نظرِ وجودِ مینَوی، یکسانی دارند؛ ولی از نظرِ خویشکاری و ماهیتْ دیگرسانی دارند.

109 کرده‌ي صد و نهم، باز سخن بر سرِ «هستی و چیستی / وجود و ماهیت» است. نویسنده در اینجا نظرِ خود را درباره‌ي پیشینْ‌بنیادیِ چیستی و چِبّودی بر هستی و وجود به روشنی فرامی‌گوید. که به‌گونه‌اي آشکار همان **«تقدمِ ماهیت بر وجود / اصالتِ ماهیت»** است.

ولی روایت دو بخشی است؛ بخشِ نخستِ این روایت (=کرده‌ي ۱۰۹) به سودمندترینِ چیزها براي آفریده‌هاي نیکويِ مینَوی و گیتیایی یعنی «دانایی» می‌پردازد.

بحثِ «دانایی» در دینْ‌کرد همیشه براي ما یادآورِ «عقلِ اول / خِرَدْبُن» ارسطویی است.

اینکه نویسندهْ زیرْماده‌يِ *«نادانی»* را زیان‌بارترینِ چیزها می‌داند، برآمدِ سرراستِ بُنْ‌باورهايِ وِی است.

همه‌يِ آهوانِ اخلاقی ریشه در نادانی و بدآگاهی دارند.

همه‌يِ هنرهايِ نهادی و اخلاقی ریشه در دانایی دارند که خودِ دانایی ریشه در اورمزدِ جهانْ‌آفرین دارد. نویسنده نتیجه می‌گیرد که زیرْماده‌يِ *«دانایی»* با چیستی و چِبّودیِ ایزدْ یکساخت و یکپارچه است.

پس، ماهیتِ داناییِ ایزدی تعیین‌کننده‌يِ وجودِ ایزدی است. شگفتزده نشوید؛ ما خودْسَرانه گزارش‌نکرده‌ایم؛ این بحثْ سرراستانه در بُنْ‌نوشتِ پهلوی دنبال شده است.

هستی و وجودِ ایزدی تعیین‌کننده‌يِ خویشکاری و چیستی و ماهیتِ یزدانی نیست؛ زیرا از نظرِ هستيِ مینَویْ ایزدان و دیوان یکسانی دارند؛ و اگر هستيِ مینَویِ آن دو تعیین‌کننده‌يِ ماهیتِ آن دو می‌بود، داراي دو ماهیتِ از بنیاد ناسازگار نمی‌شدند.

حتی راوی می‌نویسد: ***«چیستی و چِبّوديِ ایزد است که می‌شاید در سیمايِ هستندگی بسامان‌شود»***. نویسنده آشکارا حتی هستيِ ایزديِ ایزد را در سنجشِ با چیستيِ وِی پسینی‌می‌شمارد.

خوشْ‌تر آن است خوانندهٔ پژوهنده، سرتاسرِ گزارشِ ما را با شکیبایی پِی‌گیرد.

این روایت (=کردهٔ ۱۰۹) نشان‌می‌دهد که نویسندگان به گونه‌اي ژرف، از پِی‌آمدهایِ خِرَدْوَرانهٔ ثنویتِ خودْ آگاهی‌داشته‌اند؛ زیرا نیک می‌دانند اگر گوهرینگی، نخستینی، بُنداری و اصالت را به «وجود» دهند، می‌باید پیشاپیش «تکْ‌بُنْ‌باور / وحدتِ وجودی» بوده‌باشند؛ تا پس از آن، پِی‌آمدها و وابسته‌هایِ منطقی و خِرَدْآفریدهٔ آن را بپذیرند.

در پایانِ روایت، نویسنده دیگرباره زمانکي می‌یابد تا دسته‌اي از کیشداران را به زیراندرِ سنجش‌برد، که چرا مدعی اند «ایزد، مؤسسِ بدی و پِی‌ریزِ آیینِ بِزِه‌کاری میانِ مردم است».

آشکار است که نویسنده، به پیروی از بُنْ‌باورهايِ خود، نمی‌پذیرد «شرّ» و «بودوباشِ شر» بخشي از پیشْ‌نمون و طرحِ آفرینشیِ خداوند باشد.

رویِ‌هم‌رفته، بحثِ کردهٔ صد و نهم بسیار استوارْسان و جدی است؛ و به همان اندازه پذیرایِ واکاوی و آناکاویِ (=آنالیز / آنالیتیک) جدی از سویِ استادانِ فن است.

۱۱۰ در کردهٔ صد و دهُم، نویسنده، خواستن و یافتنِ ثواب، و نیز، نخواستن و نیافتنِ آن را چهار دسته می‌داند: کسي که خواهندهٔ ثواب است و آن را می‌یابد تا پایان.

در بخشِ دومِ روایت (=کردهٔ ۱۱۰)، بحث بر سرِ کساني است که در گنه‌ورزی غلطیده‌اند ولی در پایان، رستگار می‌شوند.

نکتهٔ مهم دربارهٔ این روایت و دیگرِ روایت‌هایِ دینْ‌کرد که به این بحث پرداخته‌اند، راستداشت و استوارْکردِ رستگاریِ پایانيِ همهٔ تنابندگان، بویژه گناهکاران است.

بنا به آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، تنها افراسیابِ نیمی‌دیو-نیمی‌مردم است که رویِ رستگاری نمی‌بیند.

تني چند از دینْ‌کردشناسانِ اروپایی این معنا را پیروی از رستگاریِ مسیحی‌گِرَوانه نمایانده‌اند؛ ولی راستَش این است که برابرِ بُنْ‌باورهایِ مزدایی، آنگونه که دینْ‌کردنویسان تفسیرکرده‌اند، جز رستگاریِ پایانی راهيِ دیگر فرا راهِ آفریدگان نیست. حقِ مطلب این است که یهودی‌گرویِ واپسین و مسیحی‌گروی را، دستِ‌کَم در این جُستارْمایه، پیروِ بُنْ‌باورهایِ مزدایی فرابنمایانیم.

۱۱۱ کردهٔ صد و یازدهُم، مردم را از آفرینش بر چهار دسته بخش‌می‌کند. سنجهٔ هر چهار دسته در نسبتِ با بهره‌مندی از خِرَد و غلطیدن یا نغلطیدنِ به دامنِ گناه است.

پس از آن، سرنوشتِ هر دسته از مردم را برمی‌گوید.

برایِ بندِ سوم (=برابرِ شماره‌زنيِ ما)، سه گونه ترجمه نشان‌داده‌ایم؛ که هر سه تايِ آن گمانوَرزانه

است، و بسا، اِنگاردنی و ناراست.

۱۱۲ کردهٔ صد و دوازدهُم، دربرگیرِ بیست جُستارْمایه (=مطلب) در بابِ باران است.

باران را الٰهه‌ایِ فروفرستاده از سویِ ایزد می‌شناساند که برایِ فراپیش‌گیریِ از خشکیِ اهریمنی فروفرستاده می‌شود. بندِ سوم را با بحثی ارسطویی می‌آغازد که آن بحث امروزه نزدِ ما به «حرکتِ طبیعی و قَسری» نامزد است. اما دلآهنگِ نویسنده این نیست که بحثِ حرکتِ طبیعی یا قَسری را آموزش دهد. آماجِ او همه بهره‌گیریِ از این بحث به یوبه‌یِ استوارکردِ بُنْ‌باورهایِ خود است.

نویسنده به شیوه‌ایِ سخن می‌گوید که انگار خواننده می‌داند حرکتِ بخارِ آب رو به فضا حرکتیِ سرشتْ‌آهنگ و طبیعی است و فرودِ باران از آسمان به زمین حرکتیِ سرشتْ‌ستیزانه و غیرِ طبیعی است و قَسری. البته در کردهٔ یکصد و هشتاد و هفتُم بحث را روشن‌تر پی‌می‌گیرد و نشان‌می‌دهد که بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه (=عناصرِ اربعه) هر کدام رو سویِ میانجایِ جهانیِ خود دارند.

ولی در اینجا چنین نیست.

سخنواره‌یِ «حرکتِ طبیعی» را با دانشواژه‌یِ پهلویِ «خْوَد–چیهْر» نشان می‌دهد؛ حرکتِ قسری را با فرزانواژه‌یِ پهلویِ «بِ–چیهْر» معنی می‌کند. آشکار است که نویسندهٔ روایت برایِ بیانِ معنایِ در نظرِ خود دست به واژه‌سازی زده است.

اما آیا از عربی به پهلوی ترجمه کرده یا از یونانی به پهلوی؟

ارسطو در فرزانْ‌نامه‌یِ ماندنیِ خود، «گیتیک / فیزیک»، آنچه را که ما امروزه به آن حرکتِ طبیعی می‌گوییم، با فرزانواژه‌یِ یونانیِ «فوزین»، و، آنچه را که ما امروزه، به پیروی از پورِ سینا و دیگران، حرکتِ قسری می‌نامیم، با فرزانواژه‌یِ یونانیِ «پارا-فوزین» فرامی‌گوید.

آشکار است که نویسنده‌یِ این روایتِ دینْ‌کرد با ساخت و سیمایِ یونانیِ دو واژه‌یِ درنظر آشنابوده‌است؛ نوعِ واژه‌سازیِ او نشان می‌دهد که با ساخت و سیمایِ عربیِ واژه بیگانه است.

بگذریم؛ حرکتِ آب را رو به بالا، جنبندگی‌ایِ جبری، سرشتْ‌ستیزانه و غیرِ طبیعی و قسری می‌داند؛ زیرا میانجای و مرکزِ جهانیِ آب، دریایِ وُرُوکَش است نه فَلَکِ آسمان. فرودگرفتنِ آبِ باران را از آسمانْ‌پایه به زمین برآمدِ حرکتیِ طبیعی، یا برابرِ گزارشِ ما، سرشتْ‌آهنگانه می‌داند.

به زور، بخار و دَمِه‌یِ دریاها تا به ابرْپایه بالابرده‌می‌شود. چند رایْ‌فرمایِ (=مدیرِ) آسمانی آبِ باران را بر زمین فرومی‌باراند؛ سرآمدِ آنان ستاره‌یِ «**تیشْتَر**» است.

در بندِ یازده‌یِ روایت، برابرِ شماره‌زنیِ ما، از فرّه‌یِ دین و شهریار و نیز اَرْدْوِیسور و اَناهیدْ

نام‌برده‌می‌شود که در بالا بردنِ سرشتْ‌ستیزانه و قسريِ آب به فضا دست‌اندرکار اند.

در این بند (=بندِ یازدهِ روایت) از همکاريِ آتش براي واداشتنِ آب به حرکتي قسری نیز سخن‌به‌میان‌آمده‌است.

برابرِ دستگاهِ حرکت‌شناسيِ ارسطو، حرکتِ آتش روبه‌بالا حرکتي سرشتین، سرشتْ‌آهنگانه و طبیعی است. به زبانِ خودِ او، متناسبِ با فوزینِ آتش است.

بندِ یازدهِ این روایت، به‌گمانِ ما، آنهم به چَم و بهانه‌ي عبارتِ تاریک‌نمايِ «***همکاريِ آتش برايِ هرچه‌بالاتر بردنِ آب به فضا***» تاریکْ‌نما ست و نیاز به روشنْ‌نویسی دارد.

امروز گمان‌می‌کنیم نظرِ نویسنده درباره‌ي «***همکاريِ آتش برايِ هرچه‌بالاتر بردنِ آب به فضا***» با معنيِ پیشگفته براي دو گونه حرکتْ پیوندِ منطقی و بجا دارد. زیرا حرکتِ آب به بالا سرشتْ‌ستیزانه است ولی براي آتش حرکتي سرشتْ‌آهنگانه است؛ پس، ایزدانِ همیارِ خداوند در کارِ باران‌سازی، از نیرويِ حرکتيِ سرشتْ‌آهنگانه‌يِ آتش سويِ فضا برايِ بالاتر بردنِ قسريِ آب بهره‌می‌گیرند.

خلاصه، بکارگیريِ فرزانواژه‌ها و فرایافت‌هايِ ارسطویی برايِ استوارکرد و آناکاويِ (=آنالیتیک) دستگاهِ اندیشگانيِ مزدایی را نویسندگانِ دینْ‌کرد با چیره‌دستی و زَبَرهوشيِ بسیار به‌انجام‌رسانیده‌اند.

در دو بندِ پایانيِ روایت، بیننده‌يِ جابه‌جانویسی‌اي ویرانگریم که تا توانسته‌ایم، در ترجمه از آن پرهیخته‌ایم. ترجمه‌يِ خود را برابرِ بازشناختِ خود به انجام رسانده‌ایم.

۱۱۳ در کرده‌يِ صد و سیزدهُم، نویسنده چهار دسته از مردمان را در سنجشِ با کسبِ دانش و بینشِ فرازین می‌شناساند؛ و روشن می‌کند که چرا برخي به بینش و دانشِ راستین می‌رسند و برخي کسان نمی‌رسند.

۱۱۴ در کرده‌يِ صد و چهاردهُم با بحثي فرزانْوَرانه درباره‌يِ جوهر و عَرَض برمی‌خوریم.

نویسنده در پرتوِ آن بحث، نخست، «***از حیّز افتادن*** / مَرْگِنیدَن / فساد» را معنی می‌کند؛ و می‌گوید: «***از حیّز افتادن***» برابرِ نیست‌شوندگيِ (=اَنَهَسْتِنیدَن / اَنَهَسْتْگَریهْ) مطلق نیست. البته از این بحثْ برايِ وازَدَن، و، استوارکردِ پوچيِ نظرِ مانی‌گرایان، که در اینجا آنان را زندیق می‌نامد، بهره‌می‌گیرد.

نویسنده به این نکته نمی‌پردازد که آیا گزاره‌يِ بالا دربرگیرِ زَدارْمینو (=اهریمن) نیز می‌گردد یا نه؟ به سخنِ دیگر، برابرِ نظرِ نویسنده، ازحیّزافتادن و ناکارآمد شدنِ زَدارْمینو برابرِ نیست‌شوندگيِ مطلقِ زَدارْمینو نخواهد بود.

چنین می‌نماید برایِ نویسنده در اینجا، مهم این است که نظرِ مانیْ‌گرا (=زندیق) وازده‌شود؛ و پی‌آمدهایِ خِرَدْشکیب یا خِرَدْناشکیبِ خودِ بحث مهم نیست.

بنا به فراگفتِ نویسنده، مانی در جایی گفته است: ***«در پایانِ کارِ جهان، تاریکیِ اهریمنی در نوزندانی از روشنایی گرفتار خواهد آمد».***

پیوند دادنِ بحثِ نیست‌ناشوندگیِ مطلقِ چیزها و ازحیّزافتادنِ چیزها با نظرِ ادعاییِ پیشگفته از سویِ مانی‌گرایان نیاز به پژوهش و حتی درست‌نمایی (=توجیه) دارد.

تدوین‌کنندگانِ دینْ‌کرد همه جا پیشتازِ بحثیِ فرزانوَرانه و چَمْ‌ورزانه اند؛ ولی گاه دیده‌می‌شود به ثوابِ نقد بیش‌تر پایبنداَند تا به سخنْ‌ورزی‌ای چَمْ‌آورانه (=مستدل). نکته‌ای که امروزِ روز نیز دایم گلویِ بحث را می‌فشرد.

بودوباشِ چند سرْواژه‌یِ فرزانوَرانه در این روایت (=کرده‌یِ ۱۱۴) پژوهیدنی است.

۱۱۵ در کرده‌یِ صد و پانزدهُم، نویسنده به این می‌پردازد که چگونه می‌توان کارها را نیکو به‌انجام‌رساند. که البته رَهنمودی برایِ شهریاران است.

سفارشِ نویسنده در دو سخنواره‌یِ ***«رازداری»*** و ***«وقتْ‌شناسی»*** گزیده گردیده است.

۱۱۶ کرده‌یِ صد و شانزدهُم از نگرگاهِ کهنْ‌باورشناسی (=اسطوره‌شناسی) بسی پر ارج است.

در این روایت (=کرده‌یِ ۱۱۶)، سه ایزدِ پاسبانِ هوش و خِرَد، یکی میانِ ستودگانِ مینَوی، یکی میانِ نیروهایِ سرشتی، و، یکی میانِ ماده‌هایِ گیتیایی، برشناسانده می‌شود.

گزارش و آوانویسیِ ما از این روایت، از بنیاد، با گزارشِ دیگرِ دینْ‌کردشناسان جداسان است.

نکته‌یِ شایایِ دیگر در این روایت، پی‌آمدِ نیکِ باهم‌آییِ سه ایزدِ پیشگفته، و، پی‌آمدِ بدِ جداشوندگیِ یکی از سه ایزدِ پیشگفته در نهادِ مردمیْ‌زادگان است.

۱۱۷ کرده‌یِ صد و هفدهُم از سرْسخنانی نام‌می‌برد که پیروی و آویزه‌یِ گوش نهادنِ آن‌ها ما را سویِ بی‌گناهی و پارسایی می‌برد؛ یکی، گرایشِ مردم به پاکی و پارسایی است، یکی هم پسندِ آزادْکامانه برگرایشِ از ژرفایِ جانِ مردم به پاکی و پارسایی است.

در پایانِ روایت، نویسنده بحثِ خود را با دعایِ هیربد ***«بُختْ‌آفرید»*** استوارترمی‌کند.

۱۱۸ در کرده‌یِ صد و هیژدهُم، نویسنده نشان می‌دهد که مردِ شایسته‌یِ شهریاری چگونه می‌تواند تاج‌وتختی برایِ خود دست‌وپاکند. بایاترینِ آن شیوه‌ها آرایش‌دادنِ سپاهِ پاسدارانِ دین است.

در پایانِ روایت، نویسنده نگرگاهِ خود را با آیه‌ای از مینَویْ‌نامه‌یِ سپندِ اوستا استوارتر می‌کند.

۱۱۹ درکرده‌یِ صد و نوزدهُم با بحثي روبه‌رو می‌شویم که استوارداشتِ درستیِ آن یکي از چَم و بهانه‌هایِ تدوینِ دینْ‌کرد بوده است؛ و آن، سخن‌ورزی دربابِ دوبُنی بودنِ مطلقِ جهانِ آکنده از نیک و بد است. سرْنامه‌یِ روایتِ درنظر چنین است:

«در باره‌یِ آشکاریِ بنیادهایِ دوگانه‌یِ آفرینش؛ از آن رو که کاروبارهایِ بد و خوبِ اینْ‌جهانی بیش‌از یک بُن دارند».

نویسنده می‌کوشد با نمونه‌آوری از جهان، درستیِ نگرگاهِ خود و یارانِ خود را استوارکند.

۱۲۰ درکرده‌یِ صد و بیستُم بحث بر سرِ برترین معجزه‌یِ اورمزدِ جهانْ‌آفرین است.

باژگونه‌یِ امروز که اثباتْ‌گراییِ پوزیتیویستیْ معنا و جانْ‌مایه‌یِ *«شگفتی»* را از همه چیز حتی زیبایی و هنر برگرفته و زدوده است، برایِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، همه چیزِ آفرینشِ خداوندی شگفت و شگفتیْ‌آفرین و مایه‌یِ شگفتی است.

حتی عادی‌ترینِ کردوکارهایِ جهان، عادی برایِ ذهنِ ابتدایی است؛ وگر نه، اندیشگیِ پر جوش و خروش و جست‌وجوگر در جهانِ آفریده‌یِ مزدااهورا به هیچ چیزي با دیدِ عادی نمی‌نگرد.

اما هیچ یک از شگفتیْ‌آفرینی‌هایِ اورمزدِ جهانْ‌آفرین با هستیْ‌پذیریِ شهریارِ فرزانه‌یِ دینْ‌پناهِ دینْ‌پاش برابری نتواند کرد. در سرتاسرِ دینْ‌کرد، شهریار، البته با فرزوه‌هایِ پیشگفته، برترینِ تنابندگان است. نویسنده‌یِ روایت در اینجا نیز برایِ استوارداشتِ نظرِ خود، گام‌به‌گام پیش می‌رود.

۱۲۱ درکرده‌یِ صد و بیست و یکُم، نویسنده درباره‌یِ *«اراده»* و *«اندازه‌شناسی»*ِ اورمزد بحث می‌کند.

در نظرِ نویسنده، قدرتِ اندازه‌شناسیِ ایزد، در واکاویِ پایانی، بنیادشده بر خِرَدِ همه‌آگاهِ وی است. خِرَدي که تنها پایانِ نیکْ‌فرجامانه‌اي را برایِ تنابندگان رقم‌زده‌است.

در اینجا نیز، نویسنده، با بهره‌گیری از پِی‌آمدهایِ بحثِ خود، دسته‌اي از کیشداران را نقدمی‌کند که چرا مدعی‌اند: *«زیانِ گسترنده در بساطِ جهان، بخشي از طرحِ آفرینشيِ خداوند است»*.

۱۲۲ کرده‌یِ صد و بیست و دوم بحثي گسترده درباره‌یِ بِهْدینی و بددینی و نیز، خاستگاه، شیوه‌یِ آشکاری، شیوه‌یِ رواجِ بِهْدینی و بددینی و، بروبار و سود و زیانِ آن دو است.

نویسنده، در آغازِ سخنورزیِ خود، دینِ بِهی را همْ‌ارزِ خِرَدِ خدادادی می‌شناساند. تا بدانجا که سرشتْ‌نشان‌هایِ خِرَدِ خدادادی و دینِ بِهی یکي اَند و هر دوبرآمدِ تخمه‌یِ بهمن و سپندارْمینو است.

بددینی همگِن با شهوتِ تباهنده است و از همه نظر، باژگونه‌یِ سرشت و ساختِ بِهْدینی است و

ریشه در زدارْمینو و دیوِ آکومن دارد.

در بندِ پایانیِ روایت بر دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا «برایِ جهان تنها یک بُنِ آفریننده» می‌شناسند و همه‌یِ امورِ متضاد را از یک بُن انگاشته‌اند.

۱۲۳ درکرده‌یِ صد و بیست و سوم، با بحث و فحصیِ جدی و فرزانوَرانه روبه‌رو می‌شویم که در آن، نویسنده با دست‌ودل‌بازی در بهره‌گیری از فرایافت‌هایِ (=مفاهیمِ) ارسطویی، کیهانْ‌شناسیِ ویژه‌یِ خود را پی‌ریزی یا دستِ‌کَم معرفی می‌کند.

در این روایت به گونه‌ای گسترنده‌تر از دیگرِ روایت‌ها، بحثِ اِشراقیِ ***«طبقاتِ نور و ظلمت»*** به‌میان‌نهاده‌می‌شود؛ بحثی که بُنْ‌مایه‌هایِ حکمتِ اشراقیِ سهروردی یکسره بر آن است.

کشفِ این نکته‌یِ گران‌سنگ و شایا در دینْ‌کردِ سوم نخستین بار به دستِ ما انجام‌پذیرفته‌است.

کرده‌یِ صد و بیست و سوم، از چهار جُستارْمایه‌یِ کلان بحث می‌کند:

یکی، جُستارْمایه‌یِ آفرینشِ جهانِ مادی است؛ که نویسنده در این بخش به سیزده پرسش پاسخ‌می‌دهد.

دودیگر، جُستارْمایه‌یِ «بودوباشِ قوایِ مینَوی در جهانِ مادی» است. این گزاره ما را به یادِ بحثِ مِسِکسیسِ افلاطون می‌اندازد. نویسنده در اینجا نیز به هفت پرسش پاسخ می‌دهد.

سدیگر، جُستارْمایه‌یِ آفریده‌هایِ گیتیایی است. نویسنده در این بخش به شش پرسش پاسخ‌می‌دهد.

چهارُم، جُستارْمایه‌یِ جهان ولی همه‌سویانه است. نویسنده در این بخش به سه پرسش پاسخ‌می‌دهد؛ دوتایِ این پرسش‌ها در گستره‌یِ فیزیکِ ارسطویی است؛ واپسین پرسش به غایت‌شناسی (=فرجامْ‌شناسی) پیوند دارد.

چند نکته‌یِ آزارنده در این روایت (=کرده‌یِ ۱۲۳) نیز به‌چشم‌می‌خورد؛ از جمله:

درهم‌ریختگی و جابه‌جاییِ پرسش و پاسخ‌ها در سنجشِ با آرایشِ پرسش‌هایِ سرْنامه‌یِ روایت، و، هست‌وبودِ واژه‌هایِ خوانده‌نشده و نیز فرزانواژه‌هایِ ترجمه‌ناپذیر، و، افتادگی و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن.

در این روایت، ***«گیتی، هستندگیِ هستی در سامانِ تنانی»*** معنا می‌شود.

در دینْ‌کرد، هیچ مرزِ قاطعی میانِ مینو و گیتی نیست. گیتی، همان مینوُیِ دیدنی و بسودنی است.

اورمزدِ جهانْ‌آفرین دست‌اندرکارِ گستردنِ بساطِ گیتی و جهانِ آفرینش است. زَدارْمینو باژگونه‌یِ اورمزد در کارِ پیشگیری از گسترشِ بساطِ آفرینش است و بر آن فشاریِ خُردکننده و قابض و تنگ‌کننده وارد می‌کند. نویسندگانِ دینْ‌کرد، این پادْفروزه‌یِ اهریمنی را با سرْواژه‌یِ پهلویِ «اَویشْتاب» فراگفته‌اند. واژه‌یِ «شتاب» فارسیْ پی‌گرفتِ زمانیکِ همین واژه‌یِ پهلوی است.

ما، در گزارشِ خود از دینْ‌کرد، سرْواژه‌یِ پهلویِ درنظر را همراهِ با شرح، ***«فشارِ قابِض و دردآورِ اهریمن به انگیزه‌یِ فراپیشگیری از گسترشِ جهان»*** ترجمه و تفسیر کرده‌ایم.

پس، خویشکاریِ آفرینش، واپس‌راندنِ فشارِ دردآورِ اَهریمن از جهان است.

گزاره‌یِ بالا، یکی از جدی‌ترین و شایاترین ارزْآغازه‌هایِ اُنتولوژیکِ (=وجودشناسی) دینِ مزدایی برابرِ فراخ‌ترنویسیِ نویسندگانِ دینْ‌کرد است.

پس از این، نویسنده، درباره‌یِ مرزِ جهانِ مادی، جرثومه‌یِ فَلَکیِ گیتی، نخستین دیسه‌ها (=صُوَر) در فراروندِ پرداختِ مادیِ جهان، بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه، و، دومین و سومین و واپسین دیسه‌یِ هستیْ‌پذیرفته در جهانِ مادی، چراییِ سربه‌آشفتگی گذاردنِ هستندگانِ ساحتِ مادی، جداسانیِ اَخلاط / آمیغ / آبگونه‌یِ جهان، بازآراییِ فرآراسته‌تر و رساترِ جهانِ مادی، ترادیسیِ نیروگانِ ساحتِ مینَوی به ساحتِ مادی، مرز و سامانِ جهانِ مینَوی، شیوه‌یِ سامان‌دهیِ جهانِ مینَوی بر جهانِ مادی، همانَستی و جدانستیِ مینَویِ روان و وَخْش و فْرَوَهْرْ و سرشت، هستی و زادونهادِ ستودگانِ آسمانی، هستی و زادونهادِ دیوان، همانَستی و جدایستیِ ایزدان و دیوان، گوهرِ مینَویِ ایزدان و دیوان، روانِ مردمِ پارسا و تبهْ‌خو، شیوه‌یِ سامانِشِ هر یک، شمارگانِ آفریده‌هایِ گیتیایی، ترتیب و آرایشِ آفریده شدنِ آفریده‌ها، تازشِ آبِ فَلَکی (که مطلقاً صبغه‌ایِ ارسطویی دارد)، آفریده‌یِ سرآمدِ آفریدگان، خاستگاهِ عیب‌ناکی و آهومندشدنِ جهان، پاک‌شدنِ دیگرباره‌یِ جهان از آلودگیِ اهریمن، خاستگاهِ انرژیِ حرکتیِ جهان (که این نیز رنگ و بویِ ارسطویی دارد)، پایانْ‌نوشت و بازه‌یِ زمانیِ جهانِ مادی، و، فرجامِ جهان که همان رسیدن به کمالِ مطلق است، را به شیوه‌یِ گزینْ‌گوییِ ویژه‌یِ خود خامهْ‌فرسایی می‌کند.

در بخشِ سومِ روایت، پس از بندهایِ پنج و شش، برابرِ شماره‌زنیِ ما، ناگهان با بحثی روبه‌رو می‌شویم که به بنیادِ جهان، یعنی آن «روشناییِ ناپیداکرانه» پرداخته‌است. نویسنده، در پیِ این نابه‌جانویسی، بِسانِ گزیده، طبقاتِ چهارگانه‌یِ نور / روشنا / شید را برمی‌شمرد و سربرکشیدنِ هر زینه را از زینه‌یِ پیش از خود به‌روشنی فرامی‌گوید. بحثی که پس از این، با نمونه‌یِ فرساخته‌تر و

سرراست‌ترِ آن، فقط در کتابِ «فرزانِشِ فرهمندی / حکمةُالاشراق» روبه‌رو می‌شویم.

به شیوه‌ای خامْ‌اندیشانه، با بحثِ وجود و ماهیت نیز روبه‌رو ایم.

بحث و فحصی که سپس‌تر بسی گسترده و ژرف، تنها نزدِ فرزانگانِ مسلمانِ ایرانی دیده‌می‌شود.

برایِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، ایزدان و دیوان، از نظرِ وجودِ مینَویْ یکسانی دارند؛ از نظرِ خویشکاریِ آسمانی، جداگوهری دارند. از بنیاد، اشتراکِ دیوان و ایزدان در وجودِ مینَوی است؛ افتراقِ آنان در افتراقِ خویشکاریِ آنان است. این اشتراک و افتراقِ وجود و ماهیت، در بحثِ نیروهایِ چهارگانه‌یِ روان و وَخشْ و فرَوَهر و سرشت و، روانِ مردمِ پارسا و تبه‌خو نیز راست است.

نکته‌یِ بسیار با ارزشِ این روایت، یعنی همین بحثِ وجود و ماهیت، به گمانِ ما می‌تواند زمینه‌یِ پژوهشِ بسیار، بویژه پِی‌گیریِ زمانیکِ (=تاریخیِ) بحثِ «وجود و ماهیت» در ایران باشد.

۱۲۴ بحثِ کرده‌یِ صد و بیست و چهارُم، بر سرِ رزمِ گیهانی است.

نویسنده به شیوه‌ایِ بس گزینشی، یازده جُستار را درباره‌یِ رزمِ گیهانی برمی‌شمرد؛ برایِ نمونه:

رزمِ گیهانی در ستیزِ با کدام بُن‌وگوهر است؟

جایگاهِ آن کجاست؟ بازنده‌یِ رزمْ کِی ست و فرجامِ رزم به کجا می‌انجامد؟

۱۲۵ در کرده‌یِ صد و بیست و پنجُم، نویسنده به بحثیِ مشترک میانِ همه‌یِ دینْ‌ها می‌پردازد:

و آن اینکه شایسته است کسانی از بددینان را به راهِ راست ره نمود تا سپاهِ بددینان کَم‌زور شود و آفتِ بددینی از درون متلاشی‌شود.

نکته‌یِ پذیرایِ نگاه اینکه تدوینْ‌کنندگانِ دینْ‌کرد رواجِ بددینی را همه جا با آلودگیِ آب‌ها و ناپاکیِ زیستْ‌بوم برابر می‌گیرند. پس، کاستنِ از شمارِ بددینان به هر شیوه‌ای، سودهاییِ چندلایه دربردارد.

۱۲۶ کرده‌یِ صد و بیست و ششُم، هم از نگرگاهِ زبانیک و هم معناشناسانه، یکی از پیچیده‌ترینِ روایت‌هایِ دینْ‌کرد است. بحثِ سرْنامه روشن است: نویسنده می‌کوشد برایِ چندمین بار، البته این بار به‌گونه‌ایِ قطعی و چَم‌آورانه (=مستدل)، دوبُنی بودنِ ساختارِ آفرینش را درست‌دارد و استوارکند.

ارزْآغازه و گزاره‌یِ زیرینْ‌بنیادِ وی این است:

«بُنِ بُنانِ جهان یکی نیست؛ بلکه می‌شاید و پیداست که هستی نه از یک بُن، که بیش از یک بُنِ مینَوی دارد».

پس از آن، نُه راه و روش را برمی‌نویسد که به گمانِ او درستیِ فراگفتِ درنظر را استوارمی‌کند. اینجا ست که تاریکْ‌نویسی، ابهام، افتادگیِ بافتِ سخن، کژنویسی، جابه‌جانویسی، خلاصه هر چه ویرانی است دست‌به‌دستِ هم می‌دهند و روایتیِ ناخوانا را فرادیدِ خواننده می‌نهند.

درگزارشِ خود از این روایت (=کرده‌یِ ۱۲۶)، با افزودنِ یادداشت‌هایِ درازگویانه کوشیده‌ایم از تاریکیِ نوشتارِ دردست کم‌کنیم و آن را معناپذیر؛ ولی به کامیابیِ خود چندان امیدوار نیستیم.

۱۲۷ بحثِ کرده‌یِ صد و بیست و هفتُم بر سرِ بُن‌وگوهریِ است که همه چیز در فراروندِ هستیْ‌پذیری به آن نیازمند است و خود از هر چیزیِ بی‌نیاز است؛ همه چیز در اندرونِ او ست و خود در اندرونِ هیچ چیزیِ نیست و بر هر چیزیِ فرمانفرمایی دارد و خود از هیچ چیز فرمان‌نپذیرد.

۱۲۸ درکرده‌یِ صد و بیست و هشتُم، نویسنده از سامانِشِ پایانیِ مردمیان سخن می‌گوید. بنا به نظرِ وی، سامانِشِ زندگیِ مردم، در واکافتِ بنیادین، نهاده شده بر فرارسیدنِ جهانِ بازپسین است. اما نه در تبهْ‌کامی و گرفتار آمدنِ بیشینه‌یِ مردم در دوزخیِ جاودان؛ بلکه سامانشیِ پاک و ناب و تهی از تازش و آکنده از کامْ‌مندی و کامروایی.

در اینجا نیز نویسنده زمانکیِ می‌یابد تا بر دسته‌ایِ از کیشداران خُرده گیرد که چرا «***تباهندگیِ ابدیِ بیشینه‌یِ مردم را و، گرفتار شدنِ گناهکاران را در دوزخیِ بی‌فرجام***» وعده‌می‌دهند.

۱۲۹ درکرده‌یِ صد و بیست و نهم، نویسنده از رخدادِ یگانه‌ایِ سخن می‌راند که زَدارْمینو در ستیزِ با آن، سنگین‌ترینِ نبردها را می‌آغازد؛ و آن، باهم‌آییِ فرّه‌یِ یزدانیِ شهریاری با فرّه‌یِ دینِ بِهی در هستانِ یک تن، یعنی سوشیانْس، است. زیرا چنین باهم‌آیی‌ایِ زنگِ نابودیِ سرتاسریِ زَدارْمینو را به‌صدادرمی‌آورد.

۱۳۰ درکرده‌یِ صد و سی‌اُم، نویسنده سیاهه‌ایِ از فروزه‌هایِ هستَنی (=ایجابی) و نیستَنیِ (=سلبیِ) اورمزدِ جهانْ‌آفرین را برمی‌شمرد.

بحثِ سرْنامه‌یِ این روایت، با سرْنامه‌یِ کرده‌یِ صد و بیست و هفت نزدیکیِ معنایی دارد.

۱۳۱ درکرده‌یِ صد و سی و یکُم، با یکیِ از تک‌وبی‌تاترین (=استثنایی‌ترین) ویژگی‌هایِ دینِ مزدایی، البته برابرِ روایتِ دینْ‌کردنویسان، روبه‌رومی‌شویم؛ و آن، دنیاخواهیِ هر چه بیش‌تر و افزاینده‌تر است.

نویسندگانِ دینْ‌کرد هیچ‌گاه پیوندِ زناشویی و فرزندخواهی را خوار نشمرده‌اند؛ تا مبادا عبادتگاه‌هایِ‌شان آکنده از فرزندانیِ برخاسته از بسترِ گناه شود.

هیچ‌گاه با سالوسیِ اهریمن‌خواه و ریاکاری‌ای بی‌لگام، دنیاخواهی و افزایندگیِ خواسته و دارایی را زیرِ اهریمنی‌ترین و آزمندانه‌ترینِ دنیاخواهی‌ها پنهان نکرده‌اند.

هیچ‌گاه به بهانه‌هایِ واهی به مصادره‌یِ دارایِیِ مردمِ نژاده به دستِ ناپیداتُخمگان رأی‌نداده‌اند.

در این روایت، حتی رسیدنِ به برترینِ آگاهی‌ها، خود، بروبارِ زندگیِ خوش و، داراییِ فراخ و، ماندگاریِ رامش و، زندگیِ مجلل و، خنیاگری و، فرجامِ کامْ‌مندانه و مانندِ این‌ها ست.

۱۳۲ در کرده‌یِ صد و سی و دوم، نویسنده از چهار بُن‌وگوهرِ جاودان و زیرینْ‌بنیاد نام‌می‌برد؛ که ایناننند: «اورمزدِ جهانْ‌آفرین»، «دانایی»، «جای» و «گاه» (=مکان و زمان).

پس از این، نشان می‌دهد که چهار گوهرِ زیرینْ‌بنیادِ برشمرده چگونه خود را در هستی متجلی‌می‌کنند؛ و، در پایان، به بحثی فرزانوَرانه (=فلسفی) در بابِ جداسانیِ **«وجود و تجلیِ وجود»** می‌پردازد. و نتیجه می‌گیرد که وجود، در سنجشِ با تجلیِ وجود، پیشینْ‌بنیاد است.

۱۳۳ در کرده‌یِ صد و سی و سوم، نویسنده به سودِ برترینِ هنرهایِ نهادی (=فضایل) می‌پردازد اگر آن هنرها در هستانِ شهریار، در جایگاهِ برترینِ تنابندگان، گِرد آید.

این بحث، پیش از این، در کرده‌یِ پنجاهُم به‌میان نهاده شده است که بنا بر آن، هر چه کسی دَم و دستگاهَش گسترده‌تر باشد و از پایگانِ مردُمیکِ بالاتری برخوردار باشد، نیکی یا بدیِ وِی بیش‌تر کارگر است. نویسنده این بحث را در اینجا نیز دنبال‌می‌کند.

پس از این، بیست و یک هنرِ نهادی (=فضیلت) را برمی‌شمرد که اگر در شهریارِ شهر گِردآید، کارها به بالاترین مرزِ سودرسانی خواهدرسید.

چنین بحث و فحصی، سپس‌ترها، در رازْنامه‌یِ «مرصادُالعباد» نجم‌الدین رازی، بابِ پنجُم، فصلِ اول، پِی‌گرفته‌می‌شود؛ و چیزی نزدیکِ به بیست فروزه‌یِ اخلاقی برایِ ملوکِ دین و دنیا برشمرده‌می‌شود.

۱۳۴ در کرده‌یِ صد و سی و چهارُم، نویسنده درباره‌یِ شش ابزاریِ سخن می‌گوید که اگر با هم آیند و یگانسته شوند، شهریاری بِسامان می‌شود و انگیزه‌دارِ خوشنودیِ اَمْشاسْپَندِ نیکِ **«شهریور»** است و آفریدگان از این خوشنودی بهره‌ها خواهندگرفت.

آن شش عامل، «شهریار» و «دین» و «آمرزش» و «زینْ‌ابزار» و «گنج» و «سپاه» است.

پس از آن، نویسنده، یک‌به‌یک نشان می‌دهد که نبودِ هر یکِ از این عامل‌ها چه شوربختی‌هایی را به دامنِ مردمِ روزگار خواهد آورد.

۱۳۵ درکردهِ‌یِ صد و سی و پنجُم، نویسنده، از نظرِ جست‌وجویِ فرّه‌یِ یزدانی مردمان را شانزده دسته می‌داند؛ هشت دسته از مردم در جست‌وجویِ فرّه‌یِ یزدانی‌اند؛ هشت دسته از مردم در کارِ رویِ‌برگاشتن از فرّه‌یِ یزدانی اَند.

نویسنده‌یِ روایت، هنگامِ برشمارشِ شانزده دسته از مردم در نسبتِ با فرّه‌یِ یزدانی، در هر بندْ داوریِ خود را و نیز، گونه‌هایِ فرازین و فرودینِ هر یک را برمی‌شمرد.

در نگاهِ نازک‌روشانه، دسته‌بندیِ مردم در این روایت (=کرده‌یِ ۱۳۵) ساختگی و ناراست به‌نظرمی‌آید. روندِ بحث نشان‌می‌دهد نویسنده بیش‌تر در اندیشه‌یِ آرایشِ سخن و ترتیبِ زبانی است تا خِرَدپذیر بودنِ نوشته‌یِ خود. ساختگی و ناراست بودنِ برخیِ دسته‌ها آسان به چشم می‌آید.

۱۳۶ درکرده‌یِ صد و سی و ششم، نویسنده، مردمْزادگان را این بار از نظرِ توانمندی‌ها و ناتوانی‌هایِ مینَوی-گیتیایی بررسی و دسته‌بندی می‌کند؛ و آنان را در چهار دسته پَربسته (=محصور) می‌کند.

برایِ نمونه: دسته‌یِ یکُم، کسانی اند که از نظرِ قوه‌یِ گزینش توانمند اَند و از نیروهایِ مینَوی به اندازه‌یِ بسنده بهره‌مند.

نویسنده در هر چهار نمونه‌یِ برشمرده، دید و داوریِ خود را در باره‌یِ تک‌تکِ دسته‌هایِ مردمی نیز نشان‌می‌دهد.

چند دانشواژه‌یِ تخصصی در زمینه‌یِ «وجودِ قوّه‌یِ تشخیص / هَستیهْ ویزینْگَریها تُوان» و «عدمِ قوّه‌یِ تشخیص / نِستیهْ ویزینگَریها تُوان» در این روایت، نشان از میزانِ آگاهیِ نویسنده به پرسمان‌هایِ فرزانشی و علمُ‌النفس / جانْشناسیِ ارسطویی دارد.

۱۳۷ درکرده‌یِ صد و سی و هفتُم، با یکیِ از جدی‌ترین و شاینده‌ترین بحث‌هایِ رازپژوهانه (=عرفانی) و فرزانْپژوهانه‌یِ (=فلسفی) نویسندگانِ دینْ‌کرد روبه‌رو می‌شویم؛ البته باز به شیوه‌ایِ گزینْ‌گویانه.

در بندِ دومِ روایت، نویسنده، آشکاریِ این راز را بروبارِ نهانْ‌بینی‌هایِ خدابیامرز ***آذربادِ پسرِ زرتشت*** می‌شناساند؛ که، ویژْستانه، برایِ اعلٰی حضرت شاهانْشاه یزدگردِ پسرِ شاهپور برملاکرده‌است. روایتِ پهلوی با دیسهْ‌نمایی همراه‌شده که برآمیختگیِ گام‌به‌گامِ جهانِ مادی و مینَوی را نشان‌می‌دهد. بحثِ روایت به آشکاری درباره‌یِ سامانِش و کارآیندیِ باهمانه‌یِ دو جهانِ مینَوی و گیتیایی است.

در بندِ چهارُم، نویسنده، مردمْزادگان را همان جهانِ صغیر / کِهْ‌جهان می‌شناساند. نویسندگانِ

دینْ‌کرد، هر جا که می‌بایست، آدمی را «اَخْوْ ئی اَسْتُومند» می‌دانند؛ یعنی ***«اندیشه‌یِ مینَویِ پیکرْپذیرفته و هستیِ مادی‌گرفته»***. پس از این، نویسنده، نخست پنج گونه همپیوندی میانِ بُنْ‌پاره‌هایِ زمینی و آسمانی را نشان‌می‌زند. پس از آن، درباره‌یِ همراستاییِ نیروهایِ مینَوی و گیتیایی سخن‌می‌راند.

پس از آن، از ناهماهنگیِ نیروهایِ پیشگفته که به سستی و نزاریِ هر یک می‌انجامد، بحث‌می‌کند. چنانکه که گفته‌آمد، در پایانِ روایت، رازِ برملاشده‌یِ آذربادِ پسرِ زرتشت با یک دیسه‌ْنما نمایش‌داده‌می‌شود.

برایِ ما شکی برجای نمانده که با بحثِ مِسِکسیس (=مشارکت / هَمْ‌انبازی) افلاطونی روبه‌رو هستیم.

۱۳۸ در کرده‌یِ صد و سی و هشتُم با بحثِ بُن‌وگوهرِ پیشینْ‌بنیاد و مینَویِ دو نیرویِ نیک و بد روبه‌رو می‌شویم؛ که این نیز آشکارا صبغه‌ای افلاطونی دارد.

ارزْآغازه‌یِ نخستینِ نویسنده این است:

«تخمه‌یِ هر نکویی، هر آن گوهری است که پیشینْ‌بنیاد و نکوتر از هر نکویی است. درباره‌یِ بدی نیز چنین است».

نویسنده‌یِ روایت از این گزاره برایِ خُرده‌سنجی بر دو دسته از کیشداران بهره‌می‌برد.

نخستین دسته آنانی‌اَند که ادعا کرده‌اند: ***«گوهر و نیرویِ بدی نیز برخاسته از کام و فرمانِ ایزد است»***.

دسته‌یِ دوم آن کیشدارانی‌اَند که ادعا کرده‌اند: ***«ایزد در امرِ آفرینش دارایِ خواست‌وکام (=اراده) نیست»***.

اما برایِ ما دانسته نیست نویسنده‌یِ این روایت به چه کسانی انگشتِ سخن نهاده و کدام دسته از کیشداران چنین فراگفتی (=ادعایی) را به‌میان‌نهاده‌اند.

آیا بندِ پایانیِ روایت، تَنسیقِ نادرستی از فراگفت‌هایِ «جبریون» است؟

خلاصه اینکه نویسنده می‌خواهد درستیِ این نکته را استوارکند که نمی‌شود خاستگاهِ همه‌یِ هستندگانِ نیک و بد را یکجا به یک بُن‌وگوهر نسبت‌داد.

۱۳۹ در کرده‌یِ صد و سی و نهم با بحثی فرزانْوَرانه روبه‌رو می‌شویم که در نگاهِ ما، پِی‌گرفتِ بحثِ بی‌پایانِ «مُثُلِ عالَمِ مُمَثَّل» است.

از همان آغازِ نهضتِ ترجمه، بحثِ مینو-دیسه‌هایِ زرتشت-افلاطون با چند فرزانواژه‌یِ نارسا گزارش‌شده‌است. یکیِ از آن سرْواژه‌هایِ گمراه‌کننده و بی‌پیوندِ با بحثِ پیشگفته، سرْواژه‌یِ جعلیِ «مُثُل» است. کاربردِ واژه‌یِ نارسایِ درنظر در اینجا از سویِ ما فقط و فقط برایِ نشان‌دادنِ روندِ زمانیکِ بحث است.

نویسنده‌یِ روایتْ سخنِ خود را با این گزاره می‌آغازد:

«تخمه‌یِ مردمان، در هنگامه‌یِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، بر سه‌گونه است: تخمه‌هایِ فرازین، تخمه‌هایِ میانین و تخمه‌هایِ فرودین».

هرگونه گرایش به بددینی یا بِهْدینی، به‌گونه‌ایِ دوسویه در کِنْمایه‌یِ (=طبقه‌یِ جِنسِ منطقی / کِن و گوهر) تخمه‌ها از نظرِ فراز و فرودی کارآیندی دارد.

در این روایت با سه فرزانواژه روبه‌رو می‌شویم که ساخت‌وسیماییِ پهلوی ندارند؛ یا دستِ‌کم خوانشِ ما آن‌ها را پهلوی نمی‌شناساند. گمانِ کنونی و شایدْمندانه‌یِ ما ریشه‌یِ ساختْ‌واژیِ آن‌ها را سُریانی می‌شناسد. آن سه فرزانواژه اینانند: «زُوئی‌شیگ»، «غندیگ»، و، «وَیْدَنْ‌گیگ».

اما در این روایت کاربردِ روشنیِ دارند. در یکیِ دیگر از روایت‌هایِ کتابِ سوم با فرزانواژه‌هاییِ روبه‌رو شده‌ایم که به‌گمانِ ما آن‌ها نیز ساخت‌و سیماییِ سُریانی دارند که در جایِ خود بر آن انگشتِ سخن نهاده‌ایم.

نکته‌یِ باورشناسانه و کهنْ‌باورشناسانه در این روایت، گوشزدِ «نَرْیُوسَنگْ‌یَزد» است در جایگاهِ خاستگاهِ مینو-دیسه‌یِ / مُثُلِ / ایده‌یِ تخمه‌هایِ نیکو.

۱۴۰ در کرده‌یِ صد و چهلُم بحث بر سرِ یگانه شدن و جدایی گرفتنِ مزدائیان از دیگرِ مردمان بر پایه‌یِ دین و نژاد است. یگانه شدن با ایرانیان آغازِ کار است؛ در میانِ ایرانیان، جدایی گرفتن از بددینان و یگانه‌گروی با بِه‌دینان، و، در میانِ بِهْدینان نیز یگانه شدن با بِهْترین‌شان پایانِ کار است.

۱۴۱ در کرده‌یِ صد و چهل و یکُم بحث بر سرِ دو هنرِ نهادیِ والا یعنی رادمردی و آشتیْ‌خواهی و، دو آهویِ نهادیِ پست، یعنی زُفتی (=خست) و آشتی‌ناپذیری (=کینهْ‌کِشی) است.

نویسنده، دو هنرِ نهادیِ والا را زیرْمجموعه‌یِ خِرَد می‌داند و دو آهویِ نهادیِ پست را زیرْمجموعه‌یِ وَرَنْ‌گرایی (=تلونِ مزاجِ خِرَدْستیز / رنگ‌به‌رنگ‌گشتن) می‌شناساند.

سخنیِ بس گزینْ‌گویانه درباره‌یِ زادونهادِ هنرها و آهوانِ نهادیِ برشمرده بیان می‌شود.

۱۴۲ در کرده‌یِ صد و چهل و دوم با بحث و فحصیِ روبه‌رو می‌شویم که ما آن را فرهمندشناسیْ

نامیده‌ایم و امروزه «حکمتِ اِشراقی» نامیده می‌شود.

این روایت (=کرده‌یِ ۱۴۲)، یکي از شاینده‌ترینِ روایت‌ها در راستداشتِ نظرگاهِ ما، یعنی پیدایيِ ریشه‌هایِ حکمتِ خسروانی در دینْ‌کرد است.

خواننده‌یِ فرزانْ‌پژوه توجه کند! سخن بر سرِ پیدا شدنِ ریشه‌هایِ همْ‌انباز و مشترکِ بحث است، نه تأثیر پذیريِ سرراستانه‌یِ شیخِ اشراق از دینْ‌کرد.

نظرِ ما این نیست که فرزانه‌یِ فرهمندشناس، شیخِ اِشراق، دینْ‌کرد را خوانده یا در دست داشته‌است، نظرِ ما، یکسره بر سرِ ریشه‌شناسیِ باورهایِ نهفته در دینْ‌کرد و آموزه‌یِ موبدانی است که آموزگارِ پیرِ فرهمندشناس و پیش از او راهنمایِ محی‌الدین عربی در زمینه‌یِ ***«فلسفه‌یِ نور»*** در سوریه بوده‌اند.

موبدانِ آموزگار و راهنمایِ دو پیرِ فرهمندشناسِ پیشگفته از رودي سرچشمه گرفته اَند که آبشخورِ نهانيِ نویسندگانِ دینْ‌کرد نیز بوده است.

همه‌یِ سرْبخش‌هایِ حکمتِ اشراقی در دینْ‌کرد نیز دیده می‌شود. سرتاسرِ تبیین و روشن‌سازی‌هایِ تدوینْ‌کنندگانِ اشراقيِ دینْ‌کرد درباره‌یِ مِهْجهان و کِهْجهان، مینو و گیتی، یکسره استوار بر بحثِ طبقاتِ نُه‌گانه‌یِ آفرینش و طبقاتِ چهارگانه‌یِ نور است: اَز نورالانوار تا نورِ قاهرِ سوم. نویسندگانِ دینْ‌کرد، پیش از محی‌الدینِ عربی و سهروردی نامِ نورِ آغازین را «رُوشنیه ئی بُنْ رُوشْنْ» نهاده‌اند. ترجمه‌یِ واژه‌به‌واژه‌یِ این سخنواره‌یِ پهلوَی «روشناییِ بنیادِ همه‌یِ روشنایی‌ها» ست؛ که هیچ برابري جز «نورالانوار» ندارد.

طبقاتِ فرودین‌ترِ نور نزدِ دینْ‌کردنویسانْ «فرُّوگ»، «براهْ» و «بام» است.

نکته‌یِ بسیار شایا درباره‌یِ این روایت (=کرده‌یِ ۱۴۲) آگاهیِ نویسنده به لوازم و پِی‌آمدهایِ خِرَدْبنیادِ بحثِ خود است. نکته‌اي که اطلاقِ آن به شهاب‌الدین سهروردی پذیرفتنی نیست.

شیخِ اشراق، هم می‌خواسته است «اصالتِ مهیّتی» بماند و هم از لوازمِ منطقیِ آن، یعنی تأصلِ ظلمت و ثنویت (=دوبُنی بودنِ گوهرِ جهان) بپرهیزد. و این، آن معنایي است که نخستین بار، صدرنشینِ فرزانگان، ملاصدرا، نشایدمنديِ آن را بازنموده است. صدرایِ شیرازی، در فرزانْ‌نامه‌یِ پرآوازه‌یِ خود، زیرِ نامِ «دیدنی‌هایِ خداگونه‌یِ چشمِ جان / شواهدُالربوبیه»، از یک «سه‌گانی» نام می‌برد که به گونه‌اي گریزناپذیر و هَرْویِسْپانه (=مطلق) با یکدیگر باهم‌آیی دارند. آن سه‌گانی این است: «اصالتِ مهیّت»، «تأصلِ ظلمت» و، «ثنویّت». زیبا اینکه پردازندگانِ دینْ‌کرد نیز در سراسرِ

تدوینِ خود در پیِ استوارداشتِ لجوجانه‌یِ سه‌گانه‌یِ پیشگفته اَند.

حتی روحِ صدرایِ شیرازی از دینْ‌کرد و نویسندگانِ آن آگاه نبوده است. ایشان با شمِّ فرزانوَرانه‌یِ ویژه‌یِ خود، به مطلقیت و گریزناپذیریِ سه‌گانیِ پیشگفته (=باهم‌آییِ تأصلِ ظلمت، ثَنویت و اصالتِ مهیت) پی‌برده‌اند.

بحثِ روایتِ صد و چهل و دومِ کتابِ سومِ دینْ‌کرد، بر سرِ اثباتِ درستیِ «تأصلِ ظلمت» است. در نگاهِ نویسندگانِ روایت، تاریکی، دارایِ هستیِ راستین است؛ به سخنِ دیگر، برابرِ نظرِ آنان، **«تاریکی، نبودِ روشنایی نیست»**.

از خواننده‌یِ فرزانْ‌پژوه می‌خواهیم دید و داوریِ ما را درباره‌یِ این روایت با شکیبایی پی‌گیرد.

اکنون چکیده‌یِ روایت:

روشنایی و تاریکی دو کیفِ (=چونیِّ) زیرینْ‌بنیاد و اصلی اَند که کیفیاتِ گرمی و سردی و نموری و خشکی ریشه در آن دو دارد و هر آن ماده‌یِ روشن و تاریک و گرم و نمور و سرد و خشکْ برآمدِ آن دو مینویِ زیرینْ‌بنیاد است. می‌توان پذیرفت که گوهرهایِ جداسانِ نامتضاد از یک بُن‌وگوهر باشند، اما نمی‌توان پذیرفت که از بنیاد، کیفیاتِ متضادْ آفریده و برآمدِ یک بُن‌وگوهر باشد.

در زمانه‌یِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، امورِ متضاد و همستیزنده‌هایِ جداگوهر و جدابُن بر دو دسته‌اند؛ دسته‌ای سرشتین و جوهری، و، دسته‌ای برونی و عَرَضی اَند.

اکنون اگر ارزْآغازه‌هایِ (=آکسیوم‌هایِ) پیشنهادیِ بالا را بپذیریم می‌توان با آذرفَرْنْبَغ پسرِ فرخزاد، پیشوایِ بِهْدینانِ زمانه‌یِ خود، هم‌آوا شد. ایشان در کتابِ خود زیرِ نامِ «آیینْ‌نامه» ما را می‌آگاهاند که بازگونه‌یِ برخی کیشداران، ***«تاریکی به معنایِ نبودِ روشنایی نیست»***؛ بلکه بُن‌وگوهرِ تاریکی و ماده‌یِ تاریکی برایِ خودْ هستی و هستندگیِ راستین و بخودْاستوار دارد.

در بخشِ دومِ روایت، نویسنده می‌کوشد از زبانِ آذرفَرْنْبَغ نامبرده چند چَم و گواهِ شک‌ناپذیر و استوار برنشان‌دهد که درستیِ گزاره‌یِ بالا را استوارتر می‌دارد.

برایِ نمونه: چرا مدعی نمی‌شویم که روشنایی نبودِ تاریکی است؟

یا، اگر تاریکیْ هستیِ راستین ندارد چگونه می‌تواند بر جهانِ مادی یا حتی مینَوی دارایِ کارآیندی و کارْنشان باشد؟ زیرا چیزی که هستی ندارد نمی‌تواند منشأِ تأثیر و تأثر باشد.

یا چرا نمی‌گوییم: سردی نبودِ گرمی است و خشکی یعنی نبودِ نموری؟

۱۱۹ در کردهٔ صد و نوزدهُم با بحثي روبه‌رو می‌شویم که استوارداشتِ درستيِ آن یکي از چَم و بهانه‌هايِ تدوینِ دینْ‌کرد بوده است؛ و آن، سخن‌ورزی دربابِ دوبُنی بودنِ مطلقِ جهانِ آکنده از نیک و بد است. سرْنامهٔ روایتِ درنظر چنین است:

«در بارهٔ آشکاريِ بنیادهايِ دوگانهٔ آفرینش؛ از آن رو که کاروبارهايِ بد و خوبِ اینْ‌جهانی بیش‌از یک بُن دارند».

نویسنده می‌کوشد با نمونه‌آوری از جهان، درستيِ نگرگاهِ خود و یارانِ خود را استوارکند.

۱۲۰ در کردهٔ صد و بیستُم بحث بر سرِ برترین معجزهٔ اورمزدِ جهانْ‌آفرین است.

باژگونهٔ امروز که اثباتْ‌گرایيِ پوزیتیویستیْ معنا و جانْ‌مایهٔ *«شگفتی»* را از همه چیز حتی زیبایی و هنر برگرفته و زدوده است، برايِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، همه چیزِ آفرینش خداوندی شگفت و شگفتیْ‌آفرین و مایهٔ شگفتی است.

حتی عادی‌ترینِ کردوکارهايِ جهان، عادی برايِ ذهنِ ابتدایی است؛ وگر نه، اندیشگيِ پر جوش و خروش و جست‌وجوگر در جهانِ آفریدهٔ مزدااهورا به هیچ چیزي با دیدِ عادی نمی‌نگرد.

اما هیچ یک از شگفتیْ‌آفرینی‌هايِ اورمزدِ جهانْ‌آفرین با هستیْ‌پذیريِ شهریارِ فرزانهٔ دینْ‌پناهِ دینْ‌پاش برابری نتواند کرد. در سرتاسرِ دینْ‌کرد، شهریار، البته با فرزوه‌هايِ پیشگفته، برترینِ تنابندگان است. نویسندهٔ روایت در اینجا نیز برايِ استوارداشتِ نظرِ خود، گام‌به‌گام پیش می‌رود.

۱۲۱ در کردهٔ صد و بیست و یکُم، نویسنده دربارهٔ *«اراده»* و *«اندازه‌شناسی»* اورمزد بحث می‌کند.

در نظرِ نویسنده، قدرتِ اندازه‌شناسيِ ایزد، در واکاويِ پایانی، بنیادشده بر خِرَدِ همه‌آگاهِ وی است. خِرَدي که تنها پایانِ نیکْ‌فرجامانه‌اي را برايِ تنابندگان رقم‌زده‌است.

در اینجا نیز، نویسنده، با بهره‌گیری از پی‌آمدهايِ بحثِ خود، دسته‌اي از کیشداران را نقدمی‌کند که چرا مدعی‌اند: *«زیانِ گسترنده در بساطِ جهان، بخشي از طرحِ آفرینشيِ خداوند است».*

۱۲۲ کردهٔ صد و بیست و دوم بحثي گسترده دربارهٔ بِهْدینی و بددینی و نیز، خاستگاه، شیوهٔ آشکاری، شیوهٔ رواجِ بِهْدینی و بددینی و، بروبار و سود و زیانِ آن دو است.

نویسنده، در آغازِ سخنورزيِ خود، دینِ بِهی را همْ‌ارزِ خِرَدِ خدادادی می‌شناساند. تا بدانجا که سرشتْ‌نشان‌هايِ خِرَدِ خدادادی و دینِ بِهی یکي اَند و هر دوبرآمدِ تخمهٔ بهمن و سپندارْمینو است.

بددینی همگنِ با شهوتِ تباهنده است و از همه نظر، باژگونهٔ سرشت و ساختِ بِهْدینی است و

ریشه در زدارْمینو و دیوِ اَکومن دارد.

در بندِ پایانیِ روایت بر دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا «برایِ جهان تنها یک بُنِ آفریننده» می‌شناسند و همه‌یِ امورِ متضاد را از یک بُن انگاشته‌اند.

۱۲۳ درکرده‌یِ صد و بیست و سوم، با بحث و فحصِ جدی و فرزانوَرانه روبه‌رو می‌شویم که در آن، نویسنده با دست‌ودِل‌بازی در بهره‌گیری از فرایافت‌هایِ (=مفاهیمِ) ارسطویی، کیهانْ‌شناسیِ ویژه‌یِ خود را پی‌ریزی یا دستِ‌کَم معرفی می‌کند.

در این روایت به گونه‌ای گسترنده‌تر از دیگرِ روایت‌ها، بحثِ اِشراقیِ **«طبقاتِ نور و ظلمت»** به‌میان‌نهاده‌می‌شود؛ بحثی که بُنْ‌مایه‌هایِ حکمتِ اشراقیِ سهروردی یکسره بر آن است.

کشفِ این نکته‌یِ گران‌سنگ و شایا در دینْ‌کردِ سوم نخستین بار به دستِ ما انجام‌پذیرفته‌است.

کرده‌یِ صد و بیست و سوم، از چهار جُستارْمایه‌یِ کلان بحث می‌کند:

یکی، جُستارْمایه‌یِ آفرینشِ جهانِ مادی است؛ که نویسنده در این بخش به سیزده پرسش پاسخ‌می‌دهد.

دودیگر، جُستارْمایه‌یِ «بودوباشِ قوایِ مینَوی در جهانِ مادی» است. این گزاره ما را به یادِ بحثِ مِسِکسیسِ افلاطون می‌اندازد. نویسنده در اینجا نیز به هفت پرسش پاسخ می‌دهد.

سدیگر، جُستارْمایه‌یِ آفریده‌هایِ گیتیایی است. نویسنده در این بخش به شش پرسش پاسخ‌می‌دهد.

چهارُم، جُستارْمایه‌یِ جهان ولی همه‌سویانه است. نویسنده در این بخش به سه پرسش پاسخ‌می‌دهد؛ دوتایِ این پرسش‌ها در گستره‌یِ فیزیکِ ارسطویی است؛ واپسین پرسش به غایت‌شناسی (=فرجامْ‌شناسی) پیوند دارد.

چند نکته‌یِ آزارنده در این روایت (=کرده‌یِ ۱۲۳) نیز به‌چشم‌می‌خورد؛ از جمله:

درهم‌ریختگی و جابه‌جاییِ پرسش و پاسخ‌ها در سنجشِ با آرایشِ پرسش‌هایِ سرْنامه‌یِ روایت، و، هست‌وبودِ واژه‌هایِ خوانده‌نشده و نیز فرزانواژه‌هایِ ترجمه‌ناپذیر، و، افتادگی و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن.

در این روایت، **«گیتی، هستندگیِ هستی در سامانِ تنانی»** معنا می‌شود.

در دینْ‌کرد، هیچ مرزِ قاطعیِ میانِ مینو و گیتی نیست. گیتی، همان مینوُیِ دیدنی و بسودنی است.

اورمزدِ جهانْ‌آفرین دست‌اندرکارِ گستردنِ بساطِ گیتی و جهانِ آفرینش است. زَدارْمینو باژگونه‌یِ اورمزد در کارِ پیشگیری از گسترشِ بساطِ آفرینش است و بر آن فشاریِ خُردکننده و قابض و تنگ‌کننده وارد می‌کند. نویسندگانِ دینْ‌کرد، این پاذْفروزه‌یِ اهریمنی را با سزْواژه‌یِ پهلویِ «اَویشْتاب» فراگفته‌اند. واژه‌یِ «شتاب» فارسیْ پی‌گرفتِ زمانیکِ همین واژه‌یِ پهلوی است.

ما، در گزارشِ خود از دینْ‌کرد، سزْواژه‌یِ پهلویِ درنظر را همراهِ با شرح، ***«فشارِ قابِض و دردآورِ اهریمن به انگیزه‌یِ فراپیشگیری از گسترشِ جهان»*** ترجمه و تفسیر کرده‌ایم.

پس، خویشکاریِ آفرینش، واپس‌راندنِ فشارِ دردآورِ اَهریمن از جهان است.

گزاره‌یِ بالا، یکیِ از جدی‌ترین و شایاترین ارزْآغازه‌هایِ اُنتولوژیکِ (=وجودشناسی) دینِ مزدایی برابرِ فراخ‌ترنویسیِ نویسندگانِ دینْ‌کرد است.

پس از این، نویسنده، درباره‌یِ مرزِ جهانِ مادی، جرثومه‌یِ فَلَکیِ گیتی، نخستین دیسه‌ها (=صُوَر) در فراروندِ پرداختِ مادیِ جهان، بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه، و، دومین و سومین و واپسین دیسه‌یِ هستیْ‌پذیرفته در جهانِ مادی، چراییِ سربه‌آشفتگی گذاردنِ هستندگانِ ساحتِ مادی، جداسانیِ اَخلاط / آمیغ / آبگونه‌یِ جهان، بازآراییِ فرآراسته‌تر و رساترِ جهانِ مادی، ترادیسیِ نیروگانِ ساحتِ مینَوی به ساحتِ مادی، مرز و سامانِ جهانِ مینَوی، شیوه‌یِ سامان‌دهیِ جهانِ مینَوی بر جهانِ مادی، همانَستی و جدانستیِ مینَویِ روان و وَخْش و فْرَوَهْرْ و سرشت، هستی و زادونهادِ ستودگانِ آسمانی، هستی و زادونهادِ دیوان، همانَستی و جدایستیِ ایزدان و دیوان، گوهرِ مینَویِ ایزدان و دیوان، روانِ مردمِ پارسا و تبه‌ْخو، شیوه‌یِ سامانِشِ هر یک، شمارگانِ آفریده‌هایِ گیتیایی، ترتیب و آرایشِ آفریده شدنِ آفریده‌ها، تازشِ آبِ فَلَکی (که مطلقاً صبغه‌ایِ ارسطویی دارد)، آفریده‌یِ سرآمدِ آفریدگان، خاستگاهِ عیب‌ناکی و آهومندشدنِ جهان، پاک‌شدنِ دیگرباره‌یِ جهان از آلودگیِ اهریمن، خاستگاهِ انرژیِ حرکتیِ جهان (که این نیز رنگ و بویِ ارسطویی دارد)، پایانْ‌نوشت و بازه‌یِ زمانیِ جهانِ مادی، و، فرجامِ جهان که همان رسیدن به‌کمالِ مطلق است، را به شیوه‌یِ گزینْ‌گوییِ ویژه‌یِ خود خامهْ‌فرسایی می‌کند.

در بخشِ سومِ روایت، پس از بندهایِ پنج و شش، برابرِ شماره‌زنیِ ما، ناگهان با بحثیِ روبه‌رو می‌شویم که به بنیادِ جهان، یعنی آن «روشناییِ ناپیداکرانه» پرداخته‌است. نویسنده، در پیِ این نابه‌جانویسی، بِسانِ گزیده، طبقاتِ چهارگانه‌یِ نور / روشنا / شید را برمی‌شمرد و سربرکشیدنِ هر زِینه را از زِینه‌یِ پیش از خود به‌روشنی فرامی‌گوید. بحثیِ که پس از این، با نمونه‌یِ فرساخته‌تر و

سرراست‌ترِ آن، فقط در کتابِ «فرزانِش فرهمندی / حکمةُالاشراق» روبه‌رو می‌شویم.

به شیوه‌اي خام‌ْاندیشانه، با بحثِ وجود و ماهیت نیز روبه‌رو ایم.

بحث و فحصي که سپس‌تر بسي گسترده و ژرف، تنها نزدِ فرزانگانِ مسلمانِ ایرانی دیده‌می‌شود.

براي نویسندگانِ دینْ‌کرد، ایزدان و دیوان، از نظرِ وجودِ مینَویْ یکسانی دارند؛ از نظرِ خویشکاريِ آسمانی، جداگوهری دارند. از بنیاد، اشتراکِ دیوان و ایزدان در وجودِ مینَوی است؛ افتراقِ آنان در افتراقِ خویشکاريِ آنان است. این اشتراک و افتراقِ وجود و ماهیت، در بحثِ نیروهايِ چهارگانه‌يِ روان و وَخشْ و فرَوَهر و سرشت و، روانِ مردمِ پارسا و تبه‌خو نیز راست است.

نکته‌يِ بسیار با ارزشِ این روایت، یعنی همین بحثِ وجود و ماهیت، به گمانِ ما می‌تواند زمینه‌يِ پژهشِ بسیار، بویژه پِی‌گیريِ زمانیکِ (=تاریخيِ) بحثِ «وجود و ماهیت» در ایران باشد.

۱۲۴ بحثِ کرده‌يِ صد و بیست و چهارُم، بر سرِ رزمِ گیهانی است.

نویسنده به شیوه‌اي بس گزینشی، یازده جُستار را درباره‌يِ رزمِ گیهانی برمی‌شمرد؛ براي نمونه:

رزمِ گیهانی در ستیز با کدام بُن‌وگوهر است؟

جایگاهِ آن کجاست؟ بازنده‌يِ رزمْ کِي ست و فرجامِ رزم به کجا می‌انجامد؟

۱۲۵ درکرده‌يِ صد و بیست و پنجُم، نویسنده به بحثي مشترک میانِ همه‌يِ دینْ‌ها می‌پردازد:

و آن اینکه شایسته است کساني از بددینان را به راهِ راست ره نمود تا سپاهِ بددینان کَم‌زور شود و آفتِ بددینی از درون متلاشی‌شود.

نکته‌يِ پذیرايِ نگاه اینکه تدوینْ‌کنندگانِ دینْ‌کرد رواجِ بددینی را همه جا با آلودگيِ آب‌ها و ناپاکيِ زیستْ‌بوم برابر می‌گیرند. پس، کاستنِ از شمارِ بددینان به هر شیوه‌اي، سودهایي چندلایه دربردارد.

۱۲۶ کرده‌يِ صد و بیست و ششُم، هم از نگرگاهِ زبانیک و هم معناشناسانه، یکي از پیچیده‌ترینِ روایت‌هايِ دینْ‌کرد است. بحثِ سرْنامه روشن است: نویسنده می‌کوشد برايِ چندمین بار، البته این بار به‌گونه‌اي قطعی و چَمْ‌آورانه (=مستدل)، دوبُنی بودنِ ساختارِ آفرینش را درست‌دارد و استوارکند.

ارزْآغازه و گزاره‌يِ زیرینْ‌بنیادِ وی این است:

«بُنِ بُنانِ جهان یکي نیست؛ بلکه می‌شاید و پیداست که هستی نه از یک بُن، که بیش از یک بُنِ مینَوی دارد».

پس از آن، نُه راه و روش را برمی‌نویسد که به گمانِ او درستیِ فراگفتِ درنظر را استوارمی‌کند.

اینجا ست که تاریکْ‌نویسی، ابهام، افتادگیِ بافتِ سخن، کژنویسی، جابه‌جانویسی، خلاصه هر چه ویرانی است دست‌به‌دستِ هم می‌دهند و روایتیِ ناخوانا را فرادیدِ خواننده می‌نهند.

درگزارشِ خود از این روایت (=کرده‌یِ ۱۲۶)، با افزودنِ یادداشت‌هایِ درازگویانه کوشیده‌ایم از تاریکیِ نوشتارِ دردست کم‌کنیم و آن را معناپذیر؛ ولی به کامیابیِ خود چندان امیدوار نیستیم.

۱۲۷ بحثِ کرده‌یِ صد و بیست و هفتُم بر سرِ بُن‌وگوهریِ است که همه چیز در فراروندِ هستیْ‌پذیری به آن نیازمند است و خود از هر چیزیِ بی‌نیاز است؛ همه چیز در اندرونِ او ست و خود در اندرونِ هیچ چیزیِ نیست و بر هر چیزیِ فرمانفرمایی دارد و خود از هیچ چیز فرمان‌نپذیرد.

۱۲۸ درکرده‌یِ صد و بیست و هشتُم، نویسنده از سامانِشِ پایانیِ مردمیان سخن می‌گوید.

بنا به نظرِ وی، سامانِشِ زندگیِ مردم، در واکافتِ بنیادین، نهاده شده بر فرارسیدنِ جهانِ بازپسین است. اما نه در تبهْ‌کامی و گرفتار آمدنِ بیشینه‌یِ مردم در دوزخیِ جاودان؛ بلکه سامانشیِ پاک و ناب و تهی از تازش و آکنده از کامْ‌مندی و کامروایی.

در اینجا نیز نویسنده زمانکیِ می‌یابد تا بر دسته‌ایِ از کیشداران خُرده گیرد که چرا «***تباهندگیِ ابدیِ بیشینه‌یِ مردم را و، گرفتار شدنِ گناهکاران را در دوزخیِ بی‌فرجام***» وعده‌می‌دهند.

۱۲۹ درکرده‌یِ صد و بیست و نهم، نویسنده از رخدادِ یگانه‌ایِ سخن می‌راند که زَدارْمینو در ستیزِ با آن، سنگین‌ترینِ نبردها را می‌آغازد؛ و آن، باهم‌آییِ فرّهِ‌یِ یزدانیِ شهریاری با فرّه‌یِ دینِ بِهی در هستانِ یک تن، یعنی سوشیانْس، است. زیرا چنین باهم‌آییِ‌ای زنگِ نابودیِ سرتاسریِ زَدارْمینو را به‌صدادرمی‌آورد.

۱۳۰ درکرده‌یِ صد و سی‌اُم، نویسنده سیاهه‌ایِ از فروزه‌هایِ هستَنی (=ایجابی) و نیستَنیِ (=سلبیِ) اورمزدِ جهانْ‌آفرین را برمی‌شمرد.

بحثِ سرْنامه‌یِ این روایت، با سرْنامه‌یِ کرده‌یِ صد و بیست و هفت نزدیکیِ معنایی دارد.

۱۳۱ درکرده‌یِ صد و سی و یکُم، با یکیِ از تک‌وبی‌تاترین (=استثنایی‌ترین) ویژگی‌هایِ دینِ مزدایی، البته برابرِ روایتِ دینْ‌کردنویسان، روبه‌رومی‌شویم؛ و آن، دنیاخواهیِ هر چه بیش‌تر و افزاینده‌تر است.

نویسندگانِ دینْ‌کرد هیچ‌گاه پیوندِ زناشویی و فرزندخواهی را خوار نشمرده‌اند؛ تا مبادا عبادتگاه‌هایِ‌شان آکنده از فرزندانیِ برخاسته از بسترِ گناه شود.

هیچ‌گاه با سالوسیِ اهریمن‌خواه و ریاکاری‌ایِ بی‌لگام، دنیاخواهی و افزایندگیِ خواسته و دارایی را زیرِ اهریمنی‌ترین و آزمندانه‌ترینِ دنیاخواهی‌ها پنهان نکرده‌اند.

هیچ‌گاه به بهانه‌هایِ واهی به مصادره‌یِ داراییِ مردمِ نژاده به دستِ ناپیداتُخمگان رأی‌نداده‌اند.

در این روایت، حتی رسیدنِ به برترینِ آگاهی‌ها، خود، بروبارِ زندگیِ خوش و، داراییِ فراخ و، ماندگاریِ رامش و، زندگیِ مجلل و، خنیاگری و، فرجامِ کامْ‌مندانه و مانندِ این‌ها ست.

۱۳۲ در کرده‌یِ صد و سی و دوم، نویسنده از چهار بُن‌وگوهرِ جاودان و زیرینْ‌بنیاد نام‌می‌برد؛ که ایناننند: «اورمزدِ جهانْ‌آفرین»، «دانایی»، «جای» و «گاه» (=مکان و زمان).

پس از این، نشان می‌دهد که چهار گوهرِ زیرینْ‌بنیادِ برشمرده چگونه خود را در هستی متجلی‌می‌کنند؛ و، در پایان، به بحثیِ فرزانوَرانه (=فلسفی) در بابِ جداسانیِ ***«وجود و تجلیِ وجود»*** می‌پردازد. و نتیجه می‌گیرد که وجود، در سنجشِ با تجلیِ وجود، پیشینْ‌بنیاد است.

۱۳۳ در کرده‌یِ صد و سی و سوم، نویسنده به سودِ برترینِ هنرهایِ نهادی (=فضایل) می‌پردازد اگر آن هنرها در هستانِ شهریار، در جایگاهِ برترینِ تنابندگان، گِرد آید.

این بحث، پیش از این، در کرده‌یِ پنجاهُم به‌میان نهاده شده است که بنا بر آن، هر چه کسیِ دَم و دستگاهَش گسترده‌تر باشد و از پایگانِ مردُمیکِ بالاتریِ برخوردار باشد، نیکی یا بدیِ وِی بیش‌تر کارگر است. نویسنده این بحث را در اینجا نیز دنبال‌می‌کند.

پس از این، بیست و یک هنرِ نهادی (=فضیلت) را برمی‌شمرد که اگر در شهریارِ شهر گِردآید، کارها به بالاترین مرزِ سودرسانی خواهدرسید.

چنین بحث و فحصیِ، سپس‌ترها، در رازْنامه‌یِ «مرصادُالعبادِ» نجم‌الدین رازی، بابِ پنجُم، فصلِ اول، پِی‌گرفته‌می‌شود؛ و چیزیِ نزدیکِ به بیست فروزه‌یِ اخلاقی برایِ ملوکِ دین و دنیا برشمرده‌می‌شود.

۱۳۴ در کرده‌یِ صد و سی و چهارُم، نویسنده درباره‌یِ شش ابزاریِ سخن می‌گوید که اگر با هم آیند و یگانسته شوند، شهریاری بِسامان می‌شود و انگیزه‌دارِ خوشنودیِ اَمْشاسْپَندِ نیکِ «**شهریور**» است و آفریدگان از این خوشنودی بهره‌ها خواهندگرفت.

آن شش عامل، «شهریار» و «دین» و «آمرزش» و «زینْ‌ابزار» و «گنج» و «سپاه» است.

پس از آن، نویسنده، یک‌به‌یک نشان می‌دهد که نبودِ هر یکِ از این عامل‌ها چه شوربختی‌هاییِ را به دامنِ مردمِ روزگار خواهد آورد.

۱۳۵ درکردهٔ صد و سی و پنجُم، نویسنده، از نظرِ جست‌وجوی فرّهٔ یزدانی مردمان را شانزده دسته می‌داند؛ هشت دسته از مردم در جست‌وجوی فرّهٔ یزدانی‌اند؛ هشت دسته از مردم در کارِ رویْ‌برگاشتن از فرّهٔ یزدانی اَند.

نویسندهٔ روایت، هنگامِ برشمارشِ شانزده دسته از مردم در نسبتِ با فرّهٔ یزدانی، در هر بندْ داوریِ خود را و نیز، گونه‌های فرازین و فرودینِ هر یک را برمی‌شمرد.

در نگاهِ نازک‌روشانه، دسته‌بندیِ مردم در این روایت (=کردهٔ ۱۳۵) ساختگی و ناراست به‌نظرمی‌آید. روندِ بحث نشان‌می‌دهد نویسنده بیش‌تر در اندیشهٔ آرایشِ سخن و ترتیبِ زبانی است تا خِرَدپذیر بودنِ نوشتهٔ خود. ساختگی و ناراست بودنِ برخیِ دسته‌ها آسان به چشم می‌آید.

۱۳۶ درکردهٔ صد و سی و ششم، نویسنده، مردمْزادگان را این بار از نظرِ توانمندی‌ها و ناتوانی‌هایِ مینَوی-گیتیایی بررسی و دسته‌بندی می‌کند؛ و آنان را در چهار دسته پَربسته (=محصور) می‌کند.

برایِ نمونه: دستهٔ یکُم، کسانی اند که از نظرِ قوهٔ گزینش توانمند اَند و از نیروهایِ مینَوی به اندازهٔ بسنده بهره‌مند.

نویسنده در هر چهار نمونهٔ برشمرده، دید و داوریِ خود را در بارهٔ تک‌تکِ دسته‌هایِ مردمی نیز نشان‌می‌دهد.

چند دانشواژهٔ تخصصی در زمینهٔ «وجودِ قوّهٔ تشخیص / هَستیهٔ ویزینْگریها تُوان» و «عدمِ قوّهٔ تشخیص / نِستیهٔ ویزینگریها تُوان» در این روایت، نشان از میزانِ آگاهیِ نویسنده به پرسمان‌هایِ فرزانشی و علمُ‌النفس / جانْشناسیِ ارسطویی دارد.

۱۳۷ درکردهٔ صد و سی و هفتُم، با یکیِ از جدی‌ترین و شاینده‌ترین بحث‌هایِ رازپژوهانه (=عرفانی) و فرزانْپژوهانهٔ (=فلسفی) نویسندگانِ دینْکرد روبه‌رو می‌شویم؛ البته باز به شیوه‌ایِ گزینْ‌گویانه.

در بندِ دومِ روایت، نویسنده، آشکاریِ این راز را بروبارِ نهانْ‌بینی‌هایِ خدابیامرز ***آذربادِ پسرِ زرتشت*** می‌شناساند؛ که، ویژَستانه، برایِ اعلی حضرت شاهانْشاه یزدگردِ پسرِ شاهپور برملاکرده‌است. روایتِ پهلوی با دیسهْ‌نمایی همراه‌شده که برآمیختگیِ گام‌به‌گامِ جهانِ مادی و مینَوی را نشان‌می‌دهد. بحثِ روایت به آشکاری دربارهٔ سامانِش و کارآیندیِ باهمانهٔ دو جهانِ مینَوی و گیتیایی است.

در بندِ چهارُم، نویسنده، مردمْزادگان را همان جهانِ صغیر / کِهْ‌جهان می‌شناساند. نویسندگانِ

دینْ‌کرد، هر جا که می‌بایست، آدمی را «اَخوْ ئی اَسْتُومند» می‌دانند؛ یعنی **«اندیشه‌یِ مینَویِ پیکرْپذیرفته و هستیِ مادی‌گرفته»**. پس از این، نویسنده، نخست پنج گونه همپیوندی میانِ بُنْ‌پاره‌هایِ زمینی و آسمانی را نشان‌می‌زند. پس از آن، درباره‌یِ همراستاییِ نیروهایِ مینَوی و گیتیایی سخن‌می‌راند.

پس از آن، از ناهماهنگیِ نیروهایِ پیشگفته که به سستی و نزاریِ هر یک می‌انجامد، بحث‌می‌کند. چنانکه گفته‌آمد، در پایانِ روایت، رازِ برملاشده‌یِ آذربادِ پسرِ زرتشت با یک دیسهْ‌نما نمایش‌داده‌می‌شود.

برایِ ما شکی برجای نمانده که با بحثِ مِسکسیس (=مشارکت / هَمْ‌انبازی) افلاطونی روبه‌رو هستیم.

۱۳۸ در کرده‌یِ صد و سی و هشتُم با بحثِ بُن‌وگوهرِ پیشینْ‌بنیاد و مینَویِ دو نیرویِ نیک و بد روبه‌رو می‌شویم؛ که این نیز آشکارا صبغه‌ای افلاطونی دارد.

ارزْآغازه‌یِ نخستینِ نویسنده این است:

«تخمه‌یِ هر نکویی، هر آن گوهری است که پیشینْ‌بنیاد و نکوتر از هر نکویی است. درباره‌یِ بدی نیز چنین است».

نویسنده‌یِ روایت از این گزاره برایِ خُرده‌سنجی بر دو دسته از کیشداران بهره‌می‌برد.

نخستین دسته آنانی‌اَند که ادعا کرده‌اند: **«گوهر و نیرویِ بدی نیز برخاسته از کام و فرمانِ ایزد است»**.

دسته‌یِ دوم آن کیشدارانی‌اَند که ادعا کرده‌اند: **«ایزد در امرِ آفرینش دارایِ خواست‌وکام (=اراده) نیست»**.

اما برایِ ما دانسته نیست نویسنده‌یِ این روایت به چه کسانی انگشتِ سخن نهاده و کدام دسته از کیشداران چنین فراگفتی (=ادعایی) را به‌میان‌نهاده‌اند.

آیا بندِ پایانیِ روایت، تَنسیقِ نادرستی از فراگفت‌هایِ «جبریون» است؟

خلاصه اینکه نویسنده می‌خواهد درستیِ این نکته را استوارکند که نمی‌شود خاستگاهِ همه‌یِ هستندگانِ نیک و بد را یکجا به یک بُن‌وگوهر نسبت‌داد.

۱۳۹ در کرده‌یِ صد و سی و نهم با بحثی فرزانْوَرانه روبه‌رو می‌شویم که در نگاهِ ما، پِی‌گرفتِ بحثِ بی‌پایانِ «مُثُلِ عالَمِ مُمَثَّلْ» است.

از همان آغازِ نهضتِ ترجمه، بحثِ مینو-دیسه‌هایِ زرتشت-افلاطون با چند فرزانواژه‌یِ نارسا گزارش‌شده‌است. یکي از آن سرْواژه‌هایِ گمراه‌کننده و بی‌پیوندِ با بحثِ پیشگفته، سرْواژه‌یِ جعلیِ «مُثُل» است. کاربردِ واژه‌یِ نارسایِ درنظر در اینجا از سویِ ما فقط و فقط برایِ نشان‌دادنِ رونـدِ زمانیکِ بحث است.

نویسنده‌یِ روایتْ سخنِ خود را با این گزاره می‌آغازد:

«تخمه‌یِ مردمان، در هنگامه‌یِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، بر سه‌گونه است: تخمه‌هایِ فرازین، تخمه‌هایِ میانین و تخمه‌هایِ فرودین».

هرگونه گرایش به بددینی یا بِهْدینی، به‌گونه‌اي دوسویه در گِنْمایه‌یِ (=طبقه‌یِ جِنسِ منطقی / گِن و گوهر) تخمه‌ها از نظرِ فراز و فرودی کارآیندی دارد.

در این روایت با سه فرزانواژه روبه‌رو می‌شویم که ساخت‌وسیمایيِ پهلوی ندارند؛ یا دستِ‌کم خوانشِ ما آن‌ها را پهلوی نمی‌شناساند. گمانِ کنونی و شایدْمندانه‌یِ ما ریشه‌یِ ساختْ‌واژیِ آن‌ها را سُریانی می‌شناسد. آن سه فرزانواژه اینانند: «زُوئی‌شیگ»، «غندیگ»، و، «وَیْدَنْگیگ».

اما در این روایت کاربردِ روشني دارند. در یکي دیگر از روایت‌هایِ کتابِ سوم با فرزانواژه‌هایي روبه‌رو شده‌ایم که به‌گمانِ ما آن‌ها نیز ساخت‌و سیمايِي سُریانی دارند که در جایِ خود بر آن انگشتِ سخن نهاده‌ایم.

نکته‌یِ باورشناسانه و کهنْ‌باورشناسانه در این روایت، گوشزدِ «نَرْیُوسَنگْ‌یَزد» است در جایگاهِ خاستگاهِ مینو-دیسه‌یِ / مُثُلِ / ایده‌یِ تخمه‌هایِ نیکو.

۱۴۰ درکرده‌یِ صد و چهلُم بحث بر سرِ یگانه شدن و جدایی گرفتنِ مزدائیان از دیگرِ مردمان بر پایه‌یِ دین و نژاد است. یگانه شدن با ایرانیان آغازِ کار است؛ در میانِ ایرانیان، جدایی گرفتن از بددینان و یگانه‌گروی با بِه‌دینان، و، در میانِ بِهْدینان نیز یگانه شدن با بِهْترین‌شان پایانِ کار است.

۱۴۱ درکرده‌یِ صد و چهل و یکُم بحث بر سرِ دو هنرِ نهاديِ والا یعنی رادمردی و آشتیْ‌خواهی و، دو آهويِ نهاديِ پست، یعنی زُفتی (=خست) و آشتی‌ناپذیری (=کینهْ‌کِشی) است.

نـویسنده، دو هـنرِ نـهاديِ والا را زیـرْمجموعه‌یِ خِـرَد مـی‌دانـد و دو آهـويِ نـهاديِ پست را زیرْمجموعه‌یِ وَرَنْ‌گرایی (=تلونِ مزاجِ خِرَدْستیز / رنگ‌به‌رنگ‌گشتن) می‌شناساند.

سخني بس گزینْ‌گویانه درباره‌یِ زادونهادِ هنرها و آهوانِ نهاديِ برشمرده بیان می‌شود.

۱۴۲ درکرده‌یِ صد و چهل و دوم با بحث و فحصي روبه‌رو می‌شویم که ما آن را فـرهمندشناسیْ

نامیده‌ایم و امروزه «حکمتِ اِشراقی» نامیده می‌شود.

این روایت (=کرده‌یِ ۱۴۲)، یکي از شاینده‌ترینِ روایت‌ها در راستداشتِ نظرگاهِ ما، یعنی پیدایيِ ریشه‌هایِ حکمتِ خسروانی در دینْ‌کرد است.

خواننده‌یِ فرزانْ‌پژوه توجه کند! سخن بر سرِ پیدا شدنِ ریشه‌هایِ همْ‌انباز و مشترکِ بحث است، نه تأثیر پذیريِ سرراستانه‌یِ شیخِ اشراق از دینْ‌کرد.

نظرِ ما این نیست که فرزانه‌یِ فرهمندشناس، شیخِ اِشراق، دینْ‌کرد را خوانده یا در دست داشته‌است، نظرِ ما، یکسره بر سرِ ریشه‌شناسيِ باورهایِ نهفته در دینْ‌کرد و آموزه‌یِ موبدانی است که آموزگارِ پیرِ فرهمندشناس و پیش از او راهنمایِ محی‌الدین عربی در زمینه‌یِ ***«فلسفه‌یِ نور»*** در سوریه بوده‌اند.

موبدانِ آموزگار و راهنمایِ دو پیرِ فرهمندشناسِ پیشگفته از روديِ سرچشمه گرفته‌اَند که آبشخورِ نهانيِ نویسندگانِ دینْ‌کرد نیز بوده است.

همه‌یِ سرْبخش‌هایِ حکمتِ اشراقی در دینْ‌کرد نیز دیده می‌شود. سرتاسرِ تبیین و روشن‌سازی‌هایِ تدوینْ‌کنندگانِ اشراقيِ دینْ‌کرد درباره‌یِ مِهْ‌جهان و کِهْ‌جهان، مینو و گیتی، یکسره استوار بر بحثِ طبقاتِ نُه‌گانه‌یِ آفرینش و طبقاتِ چهارگانه‌یِ نور است: اَز نورالانوار تا نورِ قاهرِ سوم. نویسندگانِ دینْ‌کرد، پیش از محی‌الدینِ عربی و سهروردی نامِ نورِ آغازین را «رُوشنیه ئی بُنْ رُوشْنْ» نهاده‌اند. ترجمه‌یِ واژه‌به‌واژه‌یِ این سخنواره‌یِ پهلوَی «روشنایيِ بنیادِ همه‌یِ روشنایی‌ها» ست؛ که هیچ برابري جز «نورالانوار» ندارد.

طبقاتِ فرودینْ‌ترِ نور نزدِ دینْ‌کردنویسانْ «فرُّوگ»، «براهْ» و «بام» است.

نکته‌یِ بسیار شایا درباره‌یِ این روایت (=کرده‌یِ ۱۴۲) آگاهيِ نویسنده به لوازم و پی‌آمدهایِ خِرَدْبنیادِ بحثِ خود است. نکته‌اي که اطلاقِ آن به شهاب‌الدین سهروردی پذیرفتنی نیست.

شیخِ اشراق، هم می‌خواسته است «اصالتِ مهیّتی» بماند و هم از لوازمِ منطقيِ آن، یعنی تأصلِ ظلمت و ثنویت (=دوبُنی بودنِ گوهرِ جهان) بپرهیزد. و این، آن معنایي است که نخستین بار، صدرنشینِ فرزانگان، ملاصدرا، نشایدمنديِ آن را بازنموده است. صدرایِ شیرازی، در فرزانْ‌نامه‌یِ پرآوازه‌یِ خود، زیرِ نامِ «دیدنی‌هایِ خداگونه‌یِ چشمِ جان / شواهدُالربوبیه»، از یک «سه‌گانی» نام می‌برد که به گونه‌اي گریزناپذیر و هَرْوِسْپانِه (=مطلق) با یکدیگر باهم‌آیی دارند. آن سه‌گانی این است: «اصالتِ مهیّت»، «تأصلِ ظلمت» و، «ثنویّت». زیبا اینکه پردازندگانِ دینْ‌کرد نیز در سراسرِ

تدوینِ خود در پیِ استوارداشتِ لجوجانه‌یِ سه‌گانه‌یِ پیشگفته اَند.

حتی روح صدرایِ شیرازی از دینْ‌کرد و نویسندگانِ آن آگاه نبوده است. ایشان با شمِّ فرزانوَرانه‌یِ ویژه‌یِ خود، به مطلقیت و گریزناپذیریِ سه‌گانیِ پیشگفته (=باهم‌آییِ تأصلِ ظلمت، ثنویت و اصالتِ مهیت) پی‌برده‌اند.

بحثِ روایتِ صد و چهل و دومِ کتابِ سومِ دینْ‌کرد، بر سرِ اثباتِ درستیِ «تأصلِ ظلمت» است. در نگاهِ نویسندگانِ روایت، تاریکی، دارایِ هستیِ راستین است؛ به سخنِ دیگر، برابرِ نظرِ آنان، **«تاریکی، نبودِ روشنایی نیست»**.

از خواننده‌یِ فرزانْ‌پژوه می‌خواهیم دید و داوریِ ما را درباره‌یِ این روایت با شکیبایی پی‌گیرد.

اکنون چکیده‌یِ روایت:

روشنایی و تاریکی دو کیفِ (=چونیِّ) زیرینْ‌بنیاد و اصلی اَند که کیفیاتِ گرمی و سردی و نموری و خشکی ریشه در آن دو دارد و هر آن ماده‌یِ روشن و تاریک و گرم و نمور و سرد و خشکْ برآمدِ آن دو مینویِ زیرینْ‌بنیاد است. می‌توان پذیرفت که گوهرهایِ جداسانِ نامتضاد از یک بُن‌وگوهر باشند، اما نمی‌توان پذیرفت که از بنیاد، کیفیاتِ متضادْ آفریده و برآمدِ یک بُن‌وگوهر باشد.

در زمانه‌یِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، امورِ متضاد و همستیزنده‌هایِ جداگوهر و جدابُن بر دو دسته‌اند؛ دسته‌ایِ سرشتین و جوهری، و، دسته‌ایِ برونی و عَرَضی اَند.

اکنون اگر ارزْآغازه‌هایِ (=آکسیوم‌هایِ) پیشنهادیِ بالا را بپذیریم می‌توان با آذرفَرْنْبَغ پسرِ فرخزاد، پیشوایِ بِه‌دینانِ زمانه‌یِ خود، هم‌آوا شد. ایشان در کتابِ خود زیرِ نامِ «آیینْ‌نامه» ما را می‌آگاهاند که باژگونه‌یِ برخیِ کیشداران، ***«تاریکی به معنایِ نبودِ روشنایی نیست»***؛ بلکه بُن‌وگوهرِ تاریکی و مادّه‌یِ تاریکی برایِ خودْ هستی و هستندگیِ راستین و بخودْاستوار دارد.

در بخشِ دومِ روایت، نویسنده می‌کوشد از زبانِ آذرفَرْنْبَغِ نامبرده چند چَم و گواهِ شک‌ناپذیر و استوار برنشان‌دهد که درستیِ گزاره‌یِ بالا را استوارتر می‌دارد.

برایِ نمونه: چرا مدعی نمی‌شویم که روشنایی نبودِ تاریکی است؟

یا، اگر تاریکیْ هستیِ راستین ندارد چگونه می‌تواند بر جهانِ مادی یا حتی مینَویِ دارایِ کارآیندی و کازْنشان باشد؟ زیرا چیزیِ که هستی ندارد نمی‌تواند منشأ تأثیر و تأثر باشد.

یا چرا نمی‌گوییم: سردی نبودِ گرمی است و خشکی یعنی نبودِ نموری؟

یا اگر تاریکی نبودِ روشنایی است چگونه بر قوّه‌ي بینایی کارآیندی (=تأثیر) دارد؟

خلاصه، نویسنده از زبانِ پیشوایِ بِه‌دینان چند گواهِ به گمانِ ما استوارنده و ندیده‌ناگرفتنی ارائه‌می‌کند که روایتِ درنظر را پذیرایِ پژوهش‌هایِ بیش‌تري می‌کند.

منطقیِ دانشمند، استاد عبدآللهِ انوار، در این باره نکته‌اي ژرف و باریکانه راگوشزدمی‌کنند: ایشان می‌فرمایند اگر بناست تاریکی را نبودِ روشنایی تلقی‌کنیم، در این سامان، نور و ظلمت (=تاریکی و روشنایی) متناقضین خواهند بود؛ ولی اگر نور و ظلمت را برابرِ نظرِ آذرفَرْنْبَغِ فرخزاد، دارایِ هستیِ مستقل و بخوْداستوار تلقی کنیم، با چنین دیدگاهي، نور و ظلمت متضاد اند نه متناقض.

زیرا دو پدیده یا مفهومِ متناقضْ استوار بر یک امرِ وجودی و یک امرِ عَدَمی است؛ درجایي که دو پدیده یا مفهومِ متضادْ استوار بر دو امرِ وجودی است در غایتِ بُعد و اختلاف.

پس، بنا به نظرِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، نور و ظلمت دو هستیِ متضاد اند؛ بنا به نظرِ مخالفانِ این نظر، نور و ظلمت دو مفهومِ متناقض اند؛ زیرا بودِ یکي نهاده‌شده بر نبودِ دیگری است.

نویسندگانِ دینْ‌کرد، هر جا که بحثِ «هستی و چیستی»، «هستی و چبّودیِ هستی» یا همان «وجود و ماهیت» پیش آید، سویمندی و جهتگیریِ «بُنمندیِ چیستی» (=اصالتِ مهیّتیِ) خود را پنهان‌نمی‌کنند.

فرزانه‌يِ فرهمندشناس (=شیخِ اشراق) نیز هواخواهِ «اصالتِ مهیّت» (=بُنمندیِ چیستی) است.

هیچ‌کس جز صدرنشینِ فرزانگان، صدرُالمتألهین، درنیافت که «اصالتِ مهیت / بُنمندیِ چیستی» رَه به «تأصلِ ظلمت» می‌برد؛ و تأصلِ ظلمت سر از ثنویت / دوبُنْ‌باوری درمی‌آورد.

پژوهشِ ما در فرزانْ‌نامه‌يِ گرانسنگِ «فرزانِش فرهمندی / حکمةُالاشراق» آشکار می‌کند پیرِ فرهمندشناس، شیخِ اشراق، از عواقبِ گریزناپذیرِ «اصالتِ مهیت» آگاهی نداشته بلکه بی‌توجه‌بوده‌است.

پیرِ فرهمندشناس در پیِ آن بوده است که هم «اصالتِ مهیتی» بماند، و هم از عواقبِ منطقیِ آن، یعنی ثنویت و تأصلِ ظلمت، بگریزد.

به‌هررو، نویسندگانِ دینْ‌کرد، بی‌آنکه از پیِ‌آمدهایِ منطقیِ اصالتِ مهیت بگریزند، هم، از اصالتِ مهیت (=بُنمندیِ چیستی) می‌پدافندند، هم از تأصلِ ظلمت (=راستینگیِ بُن‌وگوهرِ تاریکی) و هم از ثنویت (=دوبُنْ‌باوری).

کتابِ سومِ دینْ‌کرد نشان می‌دهد تدوین‌کنندگانِ این نامه از سه‌گانه‌يِ پیشگفته، و، تلازم و

همپیوستگی و گریزناپذیربودنِ سه‌گوشه‌ی این سه‌گانه آگاه بوده‌اند.

۱۴۳ در کرده‌ی صد و چهل و سوم با بحثي روبه‌رو می‌شویم که نشان از آبشخورِ یکسانِ کیش‌هایِ خداباور دارد؛ و آن، پیماني مینَوی میانِ خدا و تنابندگان است از آغازِ آفرینش تا فرجامِ آن. که چیزي نیست جز، «***یزدانی‌کردنِ خیم‌وخویْ تا بالاترین مرزِ توان***».

واژه‌ی کلیدیِ این روایت «یَزْدانِنیدَن» است که ما آن را «یزدانی کردن / فراروندِ یزدانی‌شدن» ترجمه‌کرده‌ایم؛ ولی دینْ‌کردشناسانِ پیشین هیچ‌کدام این دینْ‌واژه‌ی کلیدی را نخوانده‌اند.

۱۴۴ در کرده‌ی صد و چهل و چهارُم با بحثِ دانایيِ نیک و بد روبه‌رو می‌شویم؛ برابرِ آموزه‌هایِ سخت‌وسُتوارِ دینْ‌کرد، دانایی نمی‌تواند بد باشد؛ اگر با داناییِ بدي روبه‌رو شویم، دانایی‌اي نمایین و ظاهری است و در باطنْ نادانی و بدآگاهی است. گفتنی است که نویسنده‌ی روایت، در بسترِ سخنِ پهلوی، برایِ بیانِ نگریسته و دلآهنگِ خود از سرْواژه‌هایِ سزاواري بهره‌نبرده‌است.

در دو بندِ پایانيِ روایت، نویسنده چندکارِ بَرگَزاف (=افراطی) و پُرکاسته (=تفریطی) را نام‌می‌برد که، درنَما، می‌باید نمونه‌هایِ داناییِ بد باشند.

۱۴۵ در کرده‌ی صد و چهل و پنجُم از دو زیرْماده و موضوعي بحث می‌شود که بودوباشِ آن‌ها در جهان، تن و روانِ مردمان را پاییده و رستگار می‌دارد؛ یکي هست‌وبودِ خودِ شهریار است، دیگري خواست‌وکامِ شهریار است. با بودنِ شهریارْ تنِ مردمان پاییده می‌شود، از رهگذارِ خواست‌وکامِ شهریارْ روانِ مردم به رستگاری می‌رسد.

بندِ پایانيِ روایت دربارهِ‌ی بدنهادیِ شهریار است که هیچ پیوندي با سرْنامه‌ی روایت ندارد؛ و به گمانِ ما از برافزوده‌هایِ کتره‌ایِ رونویس‌کنندگانِ (=مُنْتَسِخینِ) سپس‌تر است.

۱۴۶ در کرده‌ی صد و چهل و شُشم، نویسنده، معنا و فرجامْ‌آهنگِ (=غایتِ) دوازده مفهوم را نزدِ مردمان نشان می‌دهد؛ که اینانند: فرزانگی، افزایندگی، شناخت، دانایی، سُهیدن (=احساس)، باورمندی، نیرویِ یاد، هوش، خِرَد، اندیشیدن، گفتار و در پایان، کردار.

۱۴۷ در کرده‌ی صد و چهل و هفتُم، با یکي دیگر از جدی‌ترین بحث‌هایِ فرزانوَرانه‌یِ (=فلسفيِ) دینْ‌کرد روبه‌رو می‌شویم؛ و آن، باهم‌آیی و یکی‌بودگيِ هَرْوِیسْپانِه و مطلقِ سه مفهوم «***آگاهی***» و «***خواست***» و «***گویایی***» است.

نویسنده معتقد است هر فردِ صاحبِ اراده‌اي دارنده‌ی آگاهی و گویایی (=نطق) نیز هست. یعني دیدنِ هریک از سه مفهومِ درنظر به معنيِ هست‌وبودِ دو مفهومِ دیگر نیز خواهدبود؛ همچناني که اگر

از سه نیرویِ درنظرْ تنها یکي در کسي یافت نشود باید چشم داشت که دو نیرویِ دیگر نیز یافت‌نشود. و این یعنی، باهم‌آییِ مطلقِ سه مفهومِ پیشگفته.

اکنون، اگر خداوندْ برترینِ هستی‌داران است و خود هستیْ‌بخش، می‌باید بیش از هر آفریده‌اي دارنده‌یِ مطلق و باهمانه‌یِ سه مفهومِ پیشگفته نیز باشد.

پس از این زمینه‌چینی، نویسنده دسته‌اي از کیشداران را نقد می‌کند که چرا مدعی‌اند: ***«جهانْ‌آفرین را در کارِ آفریدن هیچ خواستمندی‌اي (=اراده‌اي) نیست»***.

زیرا چنین ادعايِ بَرگزافي به معنيِ ناداريِ دو مفهومِ دیگر، یعنی دانایی و گویایی، خواهدبود.

پس از برملا کردنِ فرجامِ ناراستِ ادعايِ دسته‌اي از کیشداران، از مفهومِ ***«جنبندگی»*** و دسته‌هايِ آن بحث‌می‌شود. و با وارسیِ جنبندگی‌هایِ ارادی و غیرِ ارادی، نویسنده، نظرِ کیشدارانِ نامبرده را از این دید نیز نقدمی‌کند.

در بخشِ دوم و پایانيِ روایت، اِشکالي فرزانوَرانه به‌میان‌نهاده می‌شود بدین گونه که ریشه‌یِ هر خواست و اراده‌اي، در واکاویِ پایانی، به نیازي برمی‌گردد؛ حال اگر بگوییم: خداوندْ آفرینشِ جهان را از سرِ خواست و اراده انجام داده، نتیجه این می‌شود که خداوند را، نعوذُبا...، نیازمند بنمایانیم.

بخشِ پایانيِ روایتْ کوششي به گمانِ ما نافرجام از سويِ نویسنده برايِ پاسخ‌گویی به این اِشکالِ فرزانوَرانه (=فلسفی) است.

بحثِ کرده‌یِ صد و چهل و هشتُم بر سرِ نبردِ گیهانی و، پیروزِ این نبرد است. ۱۴۸

در این روایت، شش پرسش درباره‌یِ پیروزِ نبردِ گیهانی و، بازنده و سرکوب‌شونده‌یِ نبردِ پایانيِ جهان به‌میان نهاده‌شده و به آن پاسخ‌داده‌می‌شود.

بحثِ کرده‌یِ صد و چهل و نهم درباره‌یِ سنجه و معیاري است که میزانِ نکویی و بديِ مردم با آن سنجیده‌می‌شود و شناخته‌می‌گردد. ۱۴۹

آن سنجه، نوعِ دیني است که مردم برمی‌گزینند. نویسنده سه گونه دین را، از نظرِ نوعِ پذیرشِ مردم، نام می‌برد: دینِ نهادین، دینِ خویْ‌نشان (=عادتی) و دینِ دانشوَرانه.

در بندِ سومِ روایتْ نظرِ نویسنده از آن سه دین روشن می‌شود.

اینکه نهادِ مردم به چه دینی گرایان است؛ اینکه خويِ مردم چه دیني را می‌پسندد و اینکه دانشِ مردم به چه دیني گرایش دارد.

بر این سه پایه، مردم به هشت دسته بخش‌می‌شوند. نویسنده پس از این می‌کوشد در هشت بند، هر هشت دسته مردم را وارسد و برسنجد و به داوری کشد.

۱۵۰ بحثِ کردهٔ صد و پنجاهُم، مجادله‌ایِ کلامی (=تئولوژیکال / یزدانْ‌شناسیک) میانِ نویسندهٔ روایت از یکسو، با دینِ یهودی و کیشِ مانی و دستگاهِ اندیشگانیِ ماده‌باور (=دهری / ماتریالیست) از سویِ دیگر است.

زبانِ نوشتارِ پهلویِ روایتْ بی‌اندازه پیچیده‌است. بودوباشِ چند واژهٔ خوانده‌نشدنی و ترجمه‌ناپذیر بر بغرنجیِ زبانِ روایت افزوده است. چند سالی به درازا کشید تا توانستم به درک و دریافتی آغازین از روایت رسم. درک و دریافتی که هنوز نیز به درستیِ آن چندان آسوده‌دِل نیستم.

آنچه که تا کنون از این روایت دریافته‌ام بِسانِ گزیده این است:

کیشِ یهودی مدعی است: ***«جهان یک بُنِ آفریننده بیش‌تر ندارد»***.

اگر یهودیان به باورهایِ خود پایبند اَند چگونه بودوباشِ شیطان را در کنارِ تکْ‌بُنْ‌باوریِ ادعاییِ خود پذیرفته‌اند.

مانی‌گرا، هست‌وبودِ دو بُن، یکیِ سازنده و یکیِ ویرانگر را می‌پذیرد؛ ولی نه در دو آسمانِ جداگانه و دور از هم؛ بلکه می‌انگارد که یکیِ (=تاریکی) در درونِ دیگری (=روشنایی) مُحاط‌است.

اما توجه ندارد که ادعایِ سخیف و پیچیده‌تری را به‌میان‌نهاده‌است.

شخصِ ماده‌باورْ (=دَهری) اساسِ جهانِ مادی را گوهریِ نخستین و پیشینْ‌بنیاد و آغازین می‌انگارد. اما توجه‌ندارد که ادعاییِ پُرگزاف را فرااندیشه دارد. چگونه شدنی است که وجودِ بُنیِ مینَوی درزمان‌هایِ نامحدود را نمی‌پذیرد؛ در همان دَم، بُن‌وگوهریِ مادی را با همان ویژگی‌هایِ بُن‌وگوهرِ مینَویْ جایگزینِ گوهرِ سازنده و آفرینندهٔ جهان می‌کند.

گزارشِ بالا همهٔ آن چیزیِ است که تا کنون (=زمانِ نگارشِ این پیشگفتار) از روایتِ درنظرْ دریافته و برگفته‌ایم؛ البته با گمانه‌زنیِ بسیار.

۱۵۱ در کردهٔ صد و پنجاه و یکُم نویسنده به این بحث می‌پردازد که کردوکارِ مردم در جهان، در واکاویِ پایانی، استوار بر چگونگیِ دین و آیینیِ است که برمی‌گزینند.

بر این پایه، سه‌گونه دین را برمی‌شمرد: یکیِ آیینیِ که معتقد است جهانْ‌آفرین بدکردار است و هیچ نکوییِ‌ای درکارِ آفرینشگرانهٔ او نیست. نامِ این دین را ***«جادوپرستیِ بدآیین»*** می‌نهد.

یکیِ هم کیش و آیینیِ است که خداوند را خالقِ مطلقِ همه چیز، از بد و خوب، می‌داند. این

همان کیش و آیینِ «یهودی» است.

ولی گونه‌ای دیگر هم هست که خداوند را آفریننده‌یِ مطلقِ نکویی می‌داند و ریشه‌یِ بدی را در خدا جست‌وجو نمی‌کند. این همان دینِ «مزدایی» است.

مردم، در جهانِ مادی، هر یک از این سه آیین را که بپذیرند، خیم‌وخویِ‌شان نیز در راستایِ آموزه‌هایِ همان دین می‌گردد.

یکی از سرْواژه‌هایِ کلیدیِ این روایت، واژه‌یِ پهلویِ «رَنگْ» است که به گمانِ ما در این روایت معنایِ «عنصرِ مُقَوِّمه و مُشَکِّله» دارد.

۱۵۲ در کرده‌یِ صد و پنجاه و دوم، نویسنده، به یکی دیگر از بحث‌هایِ فراگیرِ همه‌یِ کیش‌ها می‌پردازد. بحث بر سرِ این است که چه کسی با کدام پیش‌بایست با خویشتنِ خدایی خویش همراستا و جفت‌وجور است و چه کسی نیست.

نکته‌یِ پذیرایِ بررسی در این روایت، کاربردِ دینْ‌واژه‌یِ پهلویِ «اَخْوْ» است.

هر چه پژوهشِ ما در دینْ‌کرد پیش می‌رود بیش‌تر متقاعد می‌شویم که نویسندگان با کاربردِ واژه‌یِ درنظر، «***جانِ اهورایی مُنْتَشَر در جهان***» را فرااندیشه دارند؛ جانی اَهورایی که با پرتوی از فروغانه‌هایِ اهورایی و حلول در کالبدی زمینی، برسازنده‌یِ هستومندی زیرِ نامِ «انسان» است. از این روی، هرگاه نویسندگان از «اَخْوِ» اورمزدی سخن می‌گویند، «جانِ اهوراییِ درگسترنده و مُنْتَشَر در هستی» را فرااندیشه دارند؛ هرگاه درباره‌یِ جایگیریِ «اَخْوْ» در دل‌وجانِ مردم سخن می‌گویند، «پرتویِ فروباریده از جانِ اهورایی بر دل‌وجانِ مردم» را درنظردارند.

در این روایت نیز چنین است. هر کِه منش و گویش و کُنِش‌اَش با «اَخْوْ» همراستایی دارد، با خویشتنِ خداییِ خویش جفت است. هر کِه نیست، جفت نیست.

۱۵۳ در کرده‌یِ صد و پنجاه و سوم، با یکی از بُنلادهایِ اعتقادیِ جدیِ تدوینْ‌کنندگانِ دینْ‌کرد روبه‌رو می‌شویم که بازمانده‌یِ فکرِ دوره‌یِ ساسانی است. و آن، رسمیتِ طبقاتِ مردُمیک (=اجتماعی) است. با آنکه تدوینِ نهاییِ دینْ‌کرد در سده‌یِ سوم یا چهارُمِ هجری انجام گرفته است، شکّی نیست که تدوین‌کنندگانْ روایت‌هایی بازمانده از دوره‌یِ ساسانی را بازنویسی و گزارش کرده‌اند.

در این روایت، نویسنده، هم بر جدایی و درهم‌نیامیزیِ طبقاتِ مردُمیک انگشتِ سخن می‌نهد، و هم گوشزدمی‌کند که رسیدن به چکادِ فرهیختگی در کارها بازبسته‌یِ تغییرِ نهادْمانِ مردُمیک نیست؛ تنها بسنده است که شخص، خویشکاری‌هایِ بِدو سپرده‌شده را رساوبسنده به‌انجام‌رساند و دل‌وجان

را پایْ‌ریزِ آن کارکند تا در هر کاري به اوجِ کمال رسد؛ که همان درپیوستن به ایزدِ بهمن است.

۱۵۴ درکردهٔ‌ِ صد و پنجاه و چهارُم، به امیدِ بی‌پایان و دست‌نیافتنیِ همه‌یِ کیش‌ها برمی‌خوریم؛ که بنا بر آن، پرچمِ پادشاهیِ نیکان دیگرباره برافراشته خواهد شد و پرچمِ پادشاهیِ بدِ بدان، زودِ زود سرنگون خواهد شد و دیگرباره برافراشته نشود.

نویسنده‌یِ روایت، به پیروی از ارسطو، سامانِشِ پادشاهیِ نیکان را استوار بر میانه‌روی و عدالتِ پاک‌وناب می‌داند. میانه‌روی و دادِ پاک‌وناب همچون آبینهْ‌آبیِ خوشگوار و تُنُک است که کم‌ترین گندناکی را برنمی‌تابد. زود باشد آن مرد در جهان به پیدایی رسد و دُش‌آیینِ بَدان را براندازد و میانهْ‌رَوی و دادِ ویژه و ناب را، ***«آن فروزانْ‌زَرتُهُشتی آذرِ مینُوییِ جاوید را به شادی بر فرازِ قلّه‌یِ تاریخ برافرازد»***.

۱۵۵ کرده‌یِ صد و پنجاه و پنجُم درباره‌یِ نشانگانِ دسته‌اي از مردم است که فرّه‌یِ یزدانی‌شان فرازگرفته و روبه‌بالا می‌درخشد، و، نشانگانِ دسته‌اي دیگر از مردم که فرّه‌یِ یزدانی‌شان نشیب‌گرفته و سربه‌نگونیِ کاهنده گذارده‌است.

نوشتارِ پهلویِ این روایت، در سامانِ کنونی‌اَش، دچارِ آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن شده‌است؛ به گونه‌اي که بخشِ نخستِ روایت را به کمکِ بافتارِ سخنِ بخشِ دوم، و بخشِ دوم را در سنجشِ با بافتارِ سخنِ بخشِ نخست بازسازی کرده و پس از آن، دست به گزارش‌زده‌ایم.

خواننده‌یِ پژوهنده‌اي که آوانویسیِ این روایت را با بُنْ‌نوشتِ پهلوی روبه‌رونهد و برسنجد به درستیِ ادعایِ ما، و نیز، به فراپیچیدگی‌هاییِ که هنگامِ کار بر رویِ این روایت با آن رودررو بوده‌ایم پی‌خواهد برد.

بحثِ سرتاسریِ روایت آنگونه که ما دریافته‌ایم چنین است:

یکيِ از نشانه‌هايِ درخششِ فرّه‌یِ یزدانی، سروری و پادشاهیِ نژادگان و مِهْتران بر کِهْتران است. حتی اگر از بدِ حادثه، مِهْتران از سالاری و سروری به‌زیرافتند و کِهْتران بزرگی یابند، باز کِهْتران در اندیشه‌یِ آن اَند که در زمانِ بهنگام و بایسته حکومت را تحویلِ نژادگان و مِهْتران دهند. در همه حال، مِهْتران، شایسته‌یِ مِهْتری اَند؛ کِهْتران به کِهْتریِ خود خوشنود اَند.

بخشِ دومِ روایت درباره‌یِ نشانگانِ دسته‌اي از مردم است که فرّه‌یِ یزدانی از آنان روی‌برگاشته‌است. نهادْمانِشان باژگونه‌یِ دسته‌یِ نخست است.

۱۵۶ بحثِ کرده‌یِ صد و پنجاه و ششُم، دوباره‌نویسیِ کرده‌یِ هشتاد و هشتُم است.

۱۵۷ کردهٔ صد و پنجاه و هفتُم، درازْآهنگ‌ترین روایتِ کتابِ سوم است. این روایت (=کردهٔ ۱۵۷) به تنهایی دربرگیرِ پانزده برگْ‌نوشت در دینْ‌کردِ چاپِ مَدَن است؛ که سرراستانه یک‌سی‌اُمِ همهٔ کتابِ سوم است. به بیست جُستارِ بایا و شایا دربارهٔ پزشکی بویژه اخلاقِ پزشکی می‌پردازد.

هر یک از این جُستارهای بیست‌گانه زیرْبخش‌هایی نیز دارد. کوشیده‌ایم هم در ترجمه و هم در آوانویسی، بَرگزافانه، جُستارها و زیرْبخش‌ها را شماره‌زنی کنیم. چَم و بهانه‌اَش، کاستنِ از سردرگمی‌ای است که هر کس در برخوردِ با چنین روایت‌هایِ درازْآهنگ و درهم‌ریخته‌ای با آن روبه‌رو می‌شود. در سنجشِ با ترتیبِ جُستارها و زیرْبخش‌هایِ سرْنامهٔ (=تیترِ) روایت، نوشتارِ توضیحیْ دچارِ درهم‌ریختگی و جابه‌جانویسی و افتادگیِ بسیاری شده‌است.

شماره‌زنیِ جُستارها و زیرْبخش‌ها در شناختِ جابه‌جانویسی‌ها بسی به کمکِ خواننده خواهدآمد.

خوانندهٔ پژوهنده صدها نکتهٔ نغز در این روایتِ گرانسنگِ دینْ‌کرد خواهد یافت؛ ولی دو نکته دربارهٔ این روایت همیشه برایِ منِ گزارشگرْ پذیرایِ رویکرد و توجه بوده است: یکی پافشاریِ نویسنده بر بحثِ اخلاقِ پزشکی است؛ تا بدانجا که دانشِ پزشکی هیچ آماج و آهنگی جز پاکیزه‌گردانیدنِ خیم‌وخویِ مردم به کمکِ سه‌گانهٔ جهانیِ اَشوزرتشت، یعنی اندیشهٔ نیک و کردارِ نیک و گفتارِ نیک ندارد. دودیگر، بخشْ‌بندیِ پزشکی به تنْ‌پزشکی و روانْ‌پزشکی است.

سرگذشتْ‌نگارِ دانش (=مورخِ علم) نیز در این روایت به سخن‌سنجی‌هایِ شگفت و یکتایی دست‌خواهدیافت.

جُستارهای بیست‌گانهٔ روایت اینان اَند:

بحث در خاستگاهِ پزشکی، چرایی بایستمندیِ آن، گونه‌هایِ پزشکی و بخش‌بندی‌هایَش، کردوکار و سودِ پزشکی، جدابُنیِ گوهرِ پزشکی از بیماری، چگونه بودنِ پزشک، نیکی‌هایِ حرفهٔ پزشکی، زیرْماده و موضوعی که کارِ پزشکی بر آن است، ارجِ پزشکی و سنجهٔ آن ارج، نیکودَهِشِ تنْ‌پزشک و روانْ‌پزشک، آزمونِ پزشک و درمانگرْ هنگامِ گزیدنِشان به مقامِ پزشکی، کارِ درخور و دوسویهٔ پزشک و مردم، شایستگیِ نامِ پزشک و درمانگر بر پزشکِ شایسته، خویشکاریِ سه‌سویهٔ تن‌پزشک و روانْ‌پزشک و شهریار دربرابرِ یکدیگر، خاستگاهِ اهریمنیِ بیماری، گونه‌هایِ بیماری، گونه‌هایِ داروها، نیرویِ سامان‌دِهِ تن و روان، نیازِ مردم به نگه‌داریِ تن و ویرایشِ جان و نیازِشان به خوراک و دارو، شمارهٔ زمینه‌هایی که کارِ تنْ‌پزشکی بر رویِ آن زمینه‌ها ست، و، کنشِ

فرجامینِ تنْ‌پزشکی و روانْ‌پزشکی.

نویسنده‌یِ روایت در همانِ آغازِ بحث به روشنی فرامی‌گوید که قصدِ گزینْ‌گویی و گزیدهْ‌نویسی دارد.

برابرِ آموزانِشْ‌هایِ دینْ‌کرد، آشکار است که خاستگاهِ پزشکی، فرزانِشیِ اهورایی است.

بخشْ‌بندی‌هایِ زیرین و بنیادینِ پزشکی، مینوپزشکی و گیتیْ‌پزشکی است. تجویزِ پایه‌ایِ مینوپزشکی به‌کارگیریِ ادعیه و اذکار است و، تجویزِ پایه‌ایِ گیتیْ‌پزشکی به‌کارگیریِ دانش‌هایِ دینی از قبیلِ کاردْپزشکی و نیشترْپزشکی و گیاهْ‌پزشکی و پارساپزشکی و آتش‌پزشکی و مَنْثْرَپزشکی است.

از درونه‌یِ سخنِ این روایت چنین دریافته‌ایم که روانْ‌پزشکی همان مینوپزشکی است؛ و تنْ‌پزشکی همان گیتیْ‌پزشکی است. زیرا پس از بخشبندیِ پزشکی به مینوپزشکی و گیتی‌پزشکی، از زبانِ نویسنده دیگر از مینو یا گیتیْ‌پزشکی سخنی در میان نیست و یکسره بحث بر سرِ روانْ‌پزشکی و تنْ‌پزشکی است.

به بحثِ هیپوکراتیکیِ «***پیشگیریْ پیش از درمان***» نیز پرداخته‌می‌شود.

در جُستارْمایه‌یِ شِشُم، بحث بر سرِ گزینشِ پزشک و سرشتْ‌نشان‌هایِ (=خصلت‌هایِ) وی است؛ هم درباره‌یِ روانْ‌پزشک و هم درباره‌یِ تنْ‌پزشک. برایِ روانْ‌پزشک چیزی نزدیک به سی سرشتْ‌نشان را برمی‌شمرد. درباره‌یِ تنْ‌پزشک هم در همین اندازه است.

دانشِ پزشکی، هم برایِ پزشک و هم برایِ مردمِ کشور سرتاپا سود و بهره است. شایاترین و گرانْ‌ارج‌ترینِ آنان این است که روانْ‌پزشک همکار و کمکْ‌دستِ زمینیِ «***اَمْشاسپندِ اردیبهشت***» می‌شود؛ تنْ‌پزشک، کمکْ‌دستِ زمینیِ «***اَرْیَمَن***»، همکارِ «***امشاسپندِ اردیبهشت***» می‌شود.

زیرْماده‌یِ (=موضوعِ زیرِ دستِ) روانْ‌پزشکْ روانِ مردم است؛ زیرْماده‌یِ تنْ‌پزشکْ تنِ مردم است.

جُستارِ دهُم درباره‌یِ نیکودَهِشِ تنْ‌پزشک در تنْ‌پزشکی و نیکودَهِشِ روانْ‌پزشک در روانْ‌پزشکی است.

پزشک نیز می‌باید پله‌پله ارتقاء یابد تا به پله‌وپایگانِ پزشکِ بزرگِ ایران رسد. از این رو، آزمودنِ پزشک، نخستین پیشْ‌بایستِ گزینشِ پزشک است. اندازه‌یِ خویشکاریِ پزشک و مردم در برابرِ یکدیگر روشن و شناخته است. پزشکان با سنجه‌یِ تقوا پایگانْ‌بندی می‌شوند. برترینِ آنان پزشکی

است که تنها به یوبه‌یِ مزدِ آنْ‌سری و پارساییِ روان به کارِ پزشکی پرداخته‌است.

مزدِ پولی یا کالاییِ پزشک نیز حساب و کتاب دارد. پزشکِ بی‌جواز مجرم است؛ و باید کیفرکشد. روانْ‌پزشکی نیز یکیِ از زیرْبخش‌هایِ آسرونی (=دینْ‌سالاری) است؛ تنْ‌پزشکی یکیِ از زیرْبخش‌هایِ پایگانِ مردُمیکِ کشاورزی دانسته‌شده‌است.

هم بیماری‌ها و هم داروها همگی شماره دارند و به یک اندازه‌اند. آز و خشم و سستی و سرپیچی و کاهلی و خویشکاری‌ناشناسی (=وظیفه‌نشناسی) و دیگرِ آهوانِ اخلاقیْ گرایش‌هاییِ ضدِ اخلاقی نیستند؛ بلکه از بُن‌وگوهر، بیماری‌هاییِ روانی اند که بایست درمان شوند.

بدآگاهی و نادانی و دانش‌هایِ نمایین (=ظاهری) و پدیداری و دروغین و، خشمگیری و شهوت و شکْ‌نگری و دیگرها، همگی هر کدام با یکیِ از نیروهایِ اهوراییِ جان در ستیز اَند و راهِ درمانِ‌شان زورْآورکردنِ نیروهایِ جان از راهِ پارسایی است.

نیازِ مردم به خوراک و دارو و پرهیز، نیازیِ واقعی دانسته‌می‌شود.

بحث‌هایِ هیپوکراتیکی دربارهٔیِ گرمیِ خون و ترازِشِ آبگونه‌هایِ چهارگانه (=اخلاطِ اربعه) در سرتاسرِ روایت دیده می‌شود. این روایت، به آشکاری، برآمیزشِ آموزه‌هایِ مزدایی با دانشِ یونانی است. نویسنده تمامِ دانشِ آزْوینیِ (=تجربیِ) خود را دربابِ سرشتِ تن و روان بی هیچ دخل و تصرفی و هیچ پنهانْ‌کاری‌ایِ از پزشکیِ یونانی و هیپوکراتیکی به وام ستانده است.

برایِ نمونه، نشان می‌دهد که چگونه نَم و آتش و باد و خاکِ موجود در خوراکْ به مادهٔیِ خِلطی در تن و اندامِ تنابندگان و مردمیان تَرادیسیده‌می‌شود. در جُستارِ هجدهُم، حتی بحثِ او بر سرِ «گوهرِ جانی و تنانیِ ستودگانِ آسمانی» یکسره یونانی‌گرایانه است. در جُستارِ نوزدهُم بحث بر سرِ زمینه‌هایِ کارِ تنْ‌پزشک است.

پایانِ روایت، بحثِ کنش و فرجامْ‌آهنگِ پزشکی است.

۱۵۸ کرده‌یِ صد و پنجاه و هشتُم دربارهٔیِ هر کارِ ستودنی و هر کارِ نکوهیدنی است. انجامِ هر دو می‌تواند آگاهانه یا ناآگاهانه باشد. کارهایِ ستودنی و پرهیختنیِ آگاهانه چهار گونه‌اند؛ کارهایِ ستودنی و پرهیختنیِ ناآگاهانه هشت دسته‌اند؛ که نویسنده، یک‌به‌یک هر کدام را نخست تعریف‌می‌کند و سپس داوریِ خود را نشان می‌دهد. نکته‌یِ معناپژوهانه دربارهٔیِ این روایت این است که در سرْنامه و دو بندِ نخستِ روایت، نویسنده بحثِ خود را دربارهٔیِ کارِ ستودنی یا نکوهیدنی بیان‌می‌کند؛ ولی هنگامِ گزارش، بجایِ آنکه از کارها و دسته‌هایِ‌شان سخن بگوید از

کسانی سخن آغاز می‌کند که کاری ستودنی یا نکوهیدنی انجام می‌دهند.

۱۵۹ بحثِ کرده‌یِ صد و پنجاه و نهم بر سرِ آن پایانگاهی است که مردمان همگی سویِ آن رَه‌سِپُر اند. این رَه‌سپاریِ همگانی دربرگیرنده‌یِ همه‌یِ تنابندگان نیز هست؛ ولی دربرگیرنده‌یِ قوایِ دروجی نیست. دروج و پادْتخمه‌هایِ دروجی رَه به نیستی و نابودیِ یکپارچه می‌برند.

۱۶۰ در کرده‌یِ صد و شصتُم، با یکی از باورهایِ کهن و گرانْارجِ دینِ مزدایی درباره‌یِ مدارها و گردشگاه‌هایِ چهارگانه‌یِ خورشید روبه‌رو می‌شویم.

برابرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، خورشید یکی از هستومندانِ نامیرایِ دیدنی است که کالبدِ تنانی‌اَش از او جدایی‌ناپذیر (=*غیرِ مفارق*) است. در بُن، خورشید یکی از اَمْشاسْپَندان است؛ ولی دیدنی با چشمِ سر.

در دینْ‌کرد، خورشید بهره‌مند از روندگیِ جاودانه است.

در این روایت (=کرده‌یِ ۱۶۰) سخن اینگونه آغاز می‌شود که جایگاهِ آسمانیِ خورشید فرازینْ‌گاهِ بهمنانه، یعنی چکادِ آسمان است. اما در آغازِ آفرینشِ مادی، این اَمشاسپندِ دیدنی از آسمانْ‌جایِ فرازینِ خود چهار گردشگاه (=مدار) فرودتر می‌آید. و دوباره، یک بار زمانِ پیداییِ اَشوزرتشت، یک مدار به چکادِ آسمان نزدیک‌تر می‌شود. سه مدارِ سپسین را زمانِ هوشیدر و هوشیدرماه و سوشیانس دوباره درخواهدنَوَردید و دیگرباره به چکادِ آسمان بازخواهدگشت.

نکته‌یِ شاینده و پژوهیدنی در این روایت، دانشواژه‌یِ پهلویِ «ئُوز-آهنگ» است که ما از آن، تعبیر به «*نیرویِ گرانشی*» کرده‌ایم.

۱۶۱ بحثِ کرده‌یِ صد و شصت و یکُم بر سرِ شناختْ‌نشان‌ها و ممیزه‌هایِ اعلمِ علمایِ دینِ مزدایی است. ولی در همان آغازِ بحث روشن است که سخن گِردِ سه دینْ‌نامه‌یِ سپند است: **«*دادیگ*»**، **«*هادَگْ‌مانْسَرَئیگ*» و «*گاهانیک*»**.

داناترین و بیناترینِ علمایِ دینِ مزدایی کسی است که بتواند از درونه‌یِ سخنِ هر یک از دینْ‌نامه‌هایِ درنظر، معنا و فتوایِ دو دینْ‌نامه‌یِ دیگر را نیک برسنجد و برون‌کشد.

در بندِ دومِ روایت، نویسنده ویژگیِ دانشوَرانه‌یِ هر یک از سه کارنامه‌یِ ورجاوند را برمی‌شمرد؛ برایِ نمونه، درونه‌یِ سخنِ دینْ‌نامه‌یِ سپندِ «دادیگ»، برترینِ دانش‌ها در زمینه‌یِ گیتیانه‌ترینِ کارهایِ گیتی است.

۱۶۲ بحثِ کرده‌یِ صد و شصت و دوم بر سرِ پادْآفرینشِ زَدارْمینو است، به انگیزه‌یِ رودررویی با

آفرینشِ سپندارْمینو، و، رایْ‌فرماییِ سپندارْمینو در برابرِ یک‌یکِ آن پتیارگی‌ها.

نویسنده‌ی روایت پنج شیوه‌ی برخوردِ سپندارْمینو با زَدارْمینو را برمی‌شمرد.

فرایافت‌ها و مفاهیمِ شیوه‌ی نخستِ رودررویی سپندارْمینو با زَدارْمینو، سربه‌سر، شیوه‌ای ارسطویی است؛ اما همچنان در چارچوبِ دستگاهِ اندیشگانیِ مزداییِ نویسندگان.

بحث بر سرِ «*پیوستگی و بستگیِ سردی و خشکی با گرمی و نموری*» است.

شیوه‌ی دوم نیز مطلقاً ارسطویی و غیرِ مزدایی است و با همگیِ آموزش‌های دینْ‌کرد دربابِ جداسانیِ گوهرِ اهورایی و اهریمنی در ناسازگاریِ بنیادین و آشکار است. معنایِ شیوه‌ی دوم این است که پادْآفریده‌هایِ دروجی را به سود و یاریِ آفریدگانِ نیکْ جهت‌دهیم.

ولی شیوه‌هایِ سوم و چهارُم و پنجُمِ رودرروییِ سپندارْمینو با زَدارْمینو سربه‌سر با دیگرِ آموزانِش‌هایِ دینْ‌کرد همراستایی و همآهنگی دارد. ناسازگاریِ شیوه‌هایِ یکم و دوم بویژه دوم، نشانگرِ دستِ‌کم دو نکته است: یا نویسندگانِ دینْ‌کرد از پی‌آمدها و لوازمِ منطقیِ بحث‌هایِ خود آگاه‌نبوده‌اند، و از دانشِ فرزانوَرانه و فلسفیِ سستی برخوردار بوده‌اند، یا روایتگران، بازبسته‌یِ زمان‌ها و جای‌هایِ گوناگون اند؛ که در چنین سامانی، ناسازگاری‌هایِ بنیادینِ روایت‌هایِ دینْ‌کرد را باید در بِش‌شمار بودنِ (*=متعدد بودن*) زمانی-مکانیِ تدوینْ‌کنندگان جُست‌وجوکرد.

۱۶۳ بحثِ کرده‌یِ صد و شصت و سوم بر سرِ زرتشت‌وارترین خیم‌وخویِ مردمان است. یعنی کدام یک از خیم‌وخوی‌هایِ (=اخلاقیات) مردمان به خیم‌وخوی‌هایِ اَشوزرتشت نزدیک‌تر است.

پاسخ از زبانِ یکی از بزرگ‌دینداران این است: عشقِ به مردم.

خواننده‌یِ ژرف‌نگر به یاد دارد که در کرده‌یِ صد و یکُم، یکی از هنرهایِ اخلاقیِ اَشوزرتشت «*غمْ‌خوارِ بیمار و نیازمند و ناتوان بودن*» است.

اما نویسندگان، بنا به رسمِ زمانه، در دنباله‌یِ بحث، کِهْ‌دادهایی (=تبصره‌هایی) بر سخنِ اَشوزرتشت بسته‌اند که می‌توان در انتسابِ آن تبصره‌ها به نظرِ پیامبر دودل بود.

از جمله اینکه، زبانَم لال، پیغمبر نیز مانندِ ما مردمِ کم‌بین، میانِ ایرانی و اَنیرانی، میانِ بِهْ‌دین و بددین در مِهرورزی‌هایِ پیمبرگونه فرق‌می‌نهد.

۱۶۴ در کرده‌یِ صد و شصت و چهارُم دوباره با پیمانیِ مینَوی و آسمانی و پیشا-آفرینشی میانِ خدا و بنده روبه‌رو می‌شویم:

و آن، پیروی از فرمان‌هایِ شهریارِ دینْ‌پناهِ آراسته به خِرَدِ دینی است.

۱۶۵ کردهِ‌ي صد و شصت و پنجم درباره‌ي حُجیّتِ سه دینْ‌نامه‌ي سپندِ دینِ مزدایی، یعنی «هادَگْ‌مانْسَرَئیگ»، «دادیگ» و «گاهانیک» است.

گاهان از همه‌ي کارنامه‌هاي دینی سر است. ***گاهان***، گزینْ‌گویانه، همه‌ي رَطب و یابِس‌ها را فراگفته‌است؛ آن دو تاي دیگر فراخ‌ترنویسی و شرح و شناساي ***گاهان*** اند.

گواهِ گواهینگی و گواهمندي (=حُجیّتِ) آن دو تاي دیگر در ***گاهان*** است.

نکته‌ي شاینده در این روایت (=کرده‌ي ۱۶۵)، بودوباشِ یکي از آیه‌هاي ***«هادَگْ‌مانْسَرَئیگ»*** است.

۱۶۶ کرده‌ي صد و شصت و ششُم، سرْنشانه‌هاي بِهْترین زمانه و بدترین زمانه را برمی‌نویسد و ثمرِ هر یک را برمی‌شمرد.

تهذیبِ اخلاق، سرْنشانه‌ي بِهْترینِ زمانه‌ها ست؛ آلودگیِ خیم‌وخوی، سرْنشانه‌ي بدترینِ زمانه‌ها ست. بروبارِ هر یک نیز بِسانِ گزیده نوشته‌آمده‌است.

۱۶۷ کرده‌ي صد و شصت و هفتُم خبري درباره‌ي نبردِ پایانيِ گیهانی و نبردِ سهمگین‌ترِ دروج است.

سخن بر سرِ این است که هر چه زمانِ نابوديِ سرتاسريِ دروج نزدیک‌تر می‌شود، در نبردْ سهمگین‌تر خود را می‌نمایاند. و این مانند است با اخگرهايِ فروزنده‌ترِ آتشي که روبه‌خاموشی می‌نهد. اورمزد پیش از نبردِ گیهانی از همه چیز آگاه بوده و هست؛ دروج از هیچ چیزي آگاه نبوده است. هر چه جهان به پایانِ نبرد نزدیک‌تر شود، آگاهيِ دروج به سرنوشتِ ناچاراَش، نیست‌ونابودشدناَش بیش‌تر می‌شود.

۱۶۸ کرده‌ي صد و شصت و هشتُم از سه جایگاه نام‌می‌برد: ***«جایگاهِ سرتاپا نیکِ تهی از بدی»، و، «جایگاهِ سرتاپا بدِ مطلقاً تهی از نیکی»، و، «جایگاهِ میانجايِ دو جایگاهِ پیشگفته، یعنی گیتی».***

بحثِ سرتاسريِ روایت روشن است: سخنْ‌گوشه‌ي نویسنده، نخست به گَرودمان (=ایزدْکده‌ي سرود و نیایش) است و دودیگر به دوزخ و سدیگر به جهانِ مادی.

اما نوشتارِ توضیحی پس از سرْنامه به گونه‌اي ست که بحث را به سرزمینِ مادری و، سرزمینيِ بیگانه یعنی تبعیدگاه می‌کشد. سرزمینِ مادری حتی اگر آکنده از بدی باشد باز سرزمینِ مادری است؛ تبعیدگاه حتی اگر آکنده از خوشي باشد همچنان تبعیدگاه است.

نظرِ ما این است که نویسنده میانِ گَرودمانِ آسمانی و سرزمینِ مادری از یک‌سو، و، دوزخ و تبعیدگاه از سويِ دیگر پُلي فرازمانی می‌زند.

۱۶۹ در کرده‌یِ صد و شصت و نهم با بحث و روایتي بسیار کهنه، هم از نظرِ ساختمانِ زبانیک و هم از نظرِ کهنْ‌باوْرشناسی، روبه‌رو می‌شویم.

سخن بر سرِ نیرنگِ راستِ ایزدی و آزمایشِ سختِ ایزدی و شگفتیْ‌آفرینی‌هایَش است؛ و، بر سرِ نیرنگِ وارونه‌یِ دیوی و جادوگری و تَردستی و فن‌آوری‌هایَش.

در بندِ نخست، نویسنده، سنجه‌یِ جدایی میانِ نیرنگِ راستِ ایزدی و نیرنگِ وارونه‌یِ دیوی را برنشان‌می‌دهد؛ و آن، باورِ ژرفانه به اورمزدِ جهانْ‌آفرین و پیرویِ جانانه از فرمان‌هایِ شهریار است.

آزمایشِ ایزدی در حضورِ دو «**پیکارنده**» انجام‌می‌گیرد.

اگر شخصْ راستْ‌گفتار باشد، هنگامِ آزمودن با آزمایشِ سختِ ایزدی، هیچ آسیبي به آزمایش‌شونده نخواهدرسید.

در زمینه‌یِ بکارگیریِ آزمایشِ سختِ ایزدی، دو گونه شگفتی‌آفرینیِ ایزدی برایِ مردمِ صاحب‌نظر به آشکاری می‌رسد: یکي پزشکی، که درمان‌کننده است، و دیگري حقوقی، که مرزِ راست‌گو را از دروغ‌گو بازمی‌نمایاند.

بودوباشِ چند واژه‌یِ خوانده‌نشده در بندِ پایانیِ روایتْ درک و دریافتِ آن را با کمي دشواری روبه‌رو می‌کند. ترجمه‌یِ ما از این روایت، بویژه بندِ پایانیِ آن، پیشنهادی است.

۱۷۰ بحثِ کرده‌یِ صد و هفتادُم بر سرِ مِهرِ سرشتینِ پدر و مادر بر فرزندان است.

اما این مِهرْ همیشگی و پابرجا نیست و، کاست و افزودي چند بر آن است.

بالارفتنِ سالِ کودک و دست‌یازیدنِ وی، زمانِ برنایی و رسایی به‌گناه، از آن مِهرِ سرشتین و خداداد می‌کاهد. همچناني که فرهیزشِ جوان به سببِ دورمانی از گناه، مِهرِ ازدست‌رفته را بازمی‌گرداند.

۱۷۱ بحثِ کرده‌یِ صد و هفتاد و یکُم یکي از سخنْ‌ورزی‌هایِ فراگیرِ همه‌یِ دین‌ها و آیین‌هایِ یزدانی است. پارسایان، به سببِ مثقالي شرّ که از آنان سرزند کیفر می‌چشند؛ گناهکاران نیز از برایِ مثقالي خیر که انجام دهند پاداش می‌گیرند.

گناهِ پارسایان و ثوابِ گناهکاران وزن می‌شود و از مجموعِ گناه یا ثوابِ آنان کم‌خواهدشد.

نکته‌یِ شاینده و پژوهیدنی در این روایت، بودوباشِ مینُویِ اندیشْگانیِ افلاطونی است.

نویسنده‌یِ روایت، جهانِ مادی را نسخه و دوّمینه‌یِ جهانِ مینَوی می‌شناساند.

۱۷۲ بحثِ کرده‌یِ صد و هفتاد و دوم، بحثِ عمومیِ دینْ‌کرد است درباره‌یِ نسبت‌دادنِ آفریدنِ ماده‌یِ

پتیارگی بهِ جهانْآفرین؛ که از نظرِ تدوینْ‌کنندگانِ دینْ‌کرد این نسبتْ بر جهانْآفرین ناشدنی است و گفتنِ آن گناهیِ نابخشودنی.

نویسنده‌یِ روایت، در چارچوبِ بُنْ‌باورهایِ خود دو دسته از کیشداران را به نقد می‌کشد که چرا گفته‌اند چیزیِ به نامِ پتیاره در جهان هست‌وبودیِ راستین ندارد و آفریننده‌یِ بد و خوبْ خداست.

بندِ پایانیِ روایت، آنگونه که ما دریافته‌ایم، خُرده‌سنجی بر دسته‌ایِ دیگر از کیشداران است که مدعیِ جداسانیِ فرمانِ خدا از خواستِ خدای اَند. برایِ ما روشن و شناخته نیست که کدام دسته از کیشداران چنین باوریِ داشته یا دارند.

۱۷۳ بحثِ کرده‌یِ صد و هفتاد و سوم با چَمْ‌گوییِ (=برهانِ) اِنّی و لِمّی آغاز، و، از آن برایِ استوارکردِ درستیِ بُنمندیِ چیستی (=اصالتِ مهیّت) بهره‌گیری‌می‌شود.

راوی می‌نویسد: ریشه از میوه و میوه از ریشه شناخته‌می‌شود.

در بندِ نخستِ روایت نتیجه‌می‌گیرد که می‌توان از وارسیِ میوه به ذاتِ ریشه پِی‌برد.

پس، اگر در روییدنی‌ها به دو دسته‌یِ نیکْ‌سرشت و بدسرشت، خوش‌بو و بدبو، درمانی و زهری، خوشمزه و بدمزه برخوریم، این نشان از زادونهادِ ریشه دارد و می‌شاید که هر کدام از دو دسته‌یِ پیشگفته از نظرِ ریشه، از بنیاد، جداسان باشد.

پس از آن، بر کیشِ یهودی خُرده می‌گیرد که چرا دانایی و نادانی را چونان دو میوه از ریشه‌ایِ یزدانی برشناسانده‌اند. در پایان نیز نگرگاهِ مزدائیان را در رودررویی با کیشِ یهودی فرامی‌گوید.

۱۷۴ در کرده‌یِ صد و هفتاد و چهارُم با یکیِ از گیراترین و جدی‌ترین سخن‌ورزی‌هایِ مردمیْ‌شناسانه‌یِ نویسندگانِ دینْ‌کرد روبه‌رو می‌شویم که نمونه‌یِ آن را در بابِ مردمیْ‌زادگان می‌توان در دبستان‌هایِ فرزانوَرانه‌یِ سده‌یِ بیستمیِ باختری، چونان دبستانِ پدیدارشناسان، یافت.

بحث بر سرِ تکْ‌ساحَتی نبودنِ زادونهادِ مردمیْ‌زادگان است در تقابلِ سرشتی با دیگرِ آفریدگانِ تکْ‌ساحت و تکْ‌بُعدی.

در سرْنامه‌یِ روایت ده جُستارْمایه به‌میان‌نهاده‌می‌شود.

نخست اینکه، مردمیْ‌زادگان، آزادْکام آفریده‌شده‌اند و اینکه آزادْکام نمی‌تواند تکْ‌ساحتی باشد.

نویسنده در نوشتارِ روشنگرانه می‌افزاید: تنها آفریده‌یِ آزادْکام مردمیان اَند؛ که از رهگذارِ آزادْکامی (=اختیار) توانا به رهبریِ دیگرِ تنابندگان هم در نبردِ گیهانی و هم در رهبریِ آنان سویِ منزلگهِ مقصود است.

آزادْکامیِ مردمیْ‌زادگان تنها پرتویِ از آزادْکامیِ اورمزدِ جهانْ‌آفرین است.

نکته‌یِ شگفت و پذیرایِ رویکرد در این روایت، تعریفِ اوستاییِ «آزادْکام» است؛ تعریفی که پی‌وپایه‌یِ دبستانِ رازِ (=عرفانِ) مزدایی است.

نامِ اوستاییِ آزادْکام، «اَخْوِی اَسْتُومند» است. که هیچ معنایی جز «جانِ اهوراییِ پابه‌هستیِ مادی گذارده» ندارد. ستودگان و ایزدانِ آسمانی هم بهره‌مند از این جانِ اهورایی اند جز اینکه مردمیان تَنمند اَند و ستودگانِ آسمانی تنمند نیستند.

اگر مردمیْ‌زادگان بهره‌مند از آزادکامی نبودند، توانا به رهبریِ دیگرِ آفریدگان نمی‌شدند.

نویسنده، بندهایِ ۷ و ۸ و ۹ روایت را به بحثِ سود و زیانِ آزادْکامی ویژه کرده است.

از این بحث نیز برایِ وازدن و بی‌ارزش نمایاندنِ نظرگاهِ دسته‌ایِ از کیشداران بهره‌می‌گیرد که چرا مدعی‌شده‌اند: «***بیشینه‌یِ مردم به چَم و بهانه‌یِ انجامِ گناه و انجام‌ندادنِ کرفه تا به جاودان در دوزخ خواهندماند***». از نگاهِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، «***دوزخی ماندنِ بیشینه‌یِ مردم، خواست‌وکامیِ دروجی است نه اهورایی***».

۱۷۵ کرده‌یِ صد و هفتاد و پنج یکسره به گناهانِ مشمولِ مرگْ‌ارزان (=گناهانی که آدمی را مشمولِ کیفرِ مرگ می‌کند) می‌پردازد. و بحث و فحصیِ یکسره حقوقی (=دادشناسیک) است. نویسنده در شش بند، شش گناهِ مشمولِ کیفرِ مرگْ‌ارزان را نام‌می‌برد و راهِ رهاییِ از آن را نیز برمی‌شناساند.

از درونه‌یِ سخنِ روایت دانسته‌می‌شود که رهایی از کیفرِ مرگْ‌ارزان واقعاً هم به معنیِ رهایی از مرگ نیست. برایِ نمونه گاه کسیِ مشمولِ کیفرِ مرگ‌ارزان می‌شود ولی اگر در نبردیِ به شهادت رسد پس آنگاه از کیفرِ مرگْ‌ارزان رهایی‌یافته‌است.

رویِ‌هم‌رفته ارزشِ دادشناسیکِ (=حقوقیِ) روایت از نظرِ دادشناسیِ (=حقوقِ) دوره‌یِ ساسانی بسیار ارزنده است.

۱۷۶ کرده‌یِ صد و هفتاد و ششُم دربرگیرنده‌یِ یکیِ از کهنْ‌باورهایِ دینِ مزدایی درباره‌یِ زاب پسرِ طهماسْپ و قدرت‌نمایی‌هایِ وی است؛ قدرت‌نمایی‌ایِ که پی‌آمدِ آن، سرکوبِ **دَهیکِ نومن** با سپاهَش و، واپس‌راندنِ اَنیران و دیوپرستان از کشورِ ایران است. و نیز، بازآراییِ ایرانشهر و شهریاریِ ایرانی با کمکِ نژادگانِ همراهَش است.

از بندِ پایانیِ روایت برمی‌آید که «***چِتْرُومیان***» پارسا با یکصد و پنجاه تن از دینْ‌آموزانِ گِرداگِردَش خواست‌وکامِ زاب پسرِ طهماسْپ را به پایان می‌برد.

نکته‌ي شایانِ یاد در این روایت، بودوباشِ سخنواره‌اي است که خوانشِ نمایین و ظاهريِ آن، «تُرک ئی بُلَنْدْ پِشَگ» است که ما آن را «تُرکِ بلنْدزین / بلنْدقامت» ترجمه کرده‌ایم.

۱۷۷ در کرده‌يِ صد و هفتاد و هفتُم، نویسنده دوباره بحثِ نیک و بد را پی‌می‌گیرد.

بحث بر سرِ این است که مردم خواهانِ افزایشِ نیرويِ نیکی و دوستی‌اند و خواهانِ زدودنِ نیرويِ بدی از میانِ خود و همگوهرانِ خود اَند.

مِهرِ مردم به مردم، مِهرِ کسان به فرزندان، همه و همه، سرشتین است. گرایشِ مردم به نکویی و رویِ‌برگاشتنِ آنان از بدی نیز سرشتین و زادیک و نهادیک است.

مهرِ مردم بر مردم پیِ‌وپایه و انگیزه‌يِ مهرِ ستودگانِ آسمانی بر آنان می‌شود.

این مهرِ نهادین، در پایانِ جهان، پیروزيِ سوشْیانْس و، ویراستگيِ مطلقِ خیم‌وخويِ مردمان را درپی‌دارد.

۱۷۸ کرده‌يِ صد و هفتاد و هشتُم، پیِ‌گرفتِ بحث‌هايِ مردمیْ‌شناسانه‌يِ دینْ‌کرد است درباره‌يِ امیدِ اهوراییِ مردم به زندگی و بیمِ اهوراییِ آنان از مرگ؛ و، امکانِ جابه‌جاییِ اهریمن‌وارِ یکي با دیگري، به‌گونه‌اي که اهریمنْ‌خواهانه، روی از زندگی برگیرند و گرایان به مرگ شوند.

در نگاهِ نویسنده، گرایشِ مردم به زندگی، گرایشي اَهورایی و سرشتین است؛ ولی رویِ‌برگاشتنِ از زندگی فرارسیده از شتابِ دردآور و تنگ‌کننده‌يِ (=قابضِ) اهریمن است.

حتی در درازايِ هست‌وبودِ جهانِ مادی بازهم این گرایش‌هايِ سرشتین برجای‌اَند.

سه نیرويِ ***«فرزندخواهی»*** و ***«تواناییِ انجامِ کارها»*** و ***«افزایندگیِ خِرَد»*** تأمین‌کننده‌يِ کارْمایه‌يِ آن نیرويِ سرشتین اَند، تا بدانجاکه به سببِ کاهشِ یکي از آن سه نیرو، دو نیرويِ دیگر آن کمبود را جبران‌می‌کنند. اما روندِ کاهش‌پذیری می‌تواند تا بدانجا پیش‌رود که از قدرتِ شگرفِ ***«امیدِ به زندگی»*** چیزي برجای‌نماند و جايِ آن را میلِ اهریمنْ‌خواهانه به مرگ بگیرد. و این روند در ***دوزخیانِ رويِ زمین*** دیده می‌شود. تا آنجاکه دوزخیان آرزو می‌کنند ***«کاش هرگز زاده نمی‌شدند»***.

از آموزه‌يِ دینْ‌کرد در این روایت دانسته می‌گردد که آرزويِ اهریمنيِ بالا، نمی‌تواند ویژه‌يِ مردمیان و مردمیْ‌زادگانِ گراینده به خواهش‌هايِ اهورایی باشد.

۱۷۹ بحثِ کرده‌يِ صد و هفتاد و نهم بر سرِ برترینِ شهریاران است.

برترینِ شهریاران کسي است که یکجا جَمْ‌آیین و ویشْتاسْپْ‌آیین است.

از نظرِ جَمْ‌آیینی به خورشید ماننده‌ترین است و، خوبْ‌چشم‌ترین و نژاده‌ترینِ آفریدگان است.

از نظرِ ویشْتاسْپْ‌آیینی دوستدارترینِ مردمان و پذیرنده‌ترینِ آنان است.

۱۸۰ درکرده‌یِ صد و هشتادُم، از شش نیرویِ ایزدی نام‌برده‌می‌شود که سه‌تایِ آن رستگارکننده‌یِ روانِ مردم است و سه‌تایِ آن سامان‌دِهِ تنِ مردم.

سه نیرویِ آسمانی و ایزدیِ رستگاریِ روان، یکي، پرتوایِ از جانِ اهورایی و، دودیگر پیشوایِ دینیِ اینْ‌جهانی و، سدیگر رَشْن، مینُویِ راستْ‌گفتاری است.

سه نیرویِ آسمانیِ ایزدیِ سامان‌دِهِ تن، یکي، سپهرِ بخوذْاستوار و، دودیگر ایزدِ مِهر و، سدیگر شهریارِ پاسبانِ آفریده‌ها ست.

۱۸۱ کرده‌یِ صد و هشتاد و یکُم درباره‌یِ عطیّه و دَهِشانه‌اي است که فریضه است و آن دَهِشانه‌اي که دادنِ آن ثواب دارد ولی فریضه و واجب نیست.

دَهِشانه‌یِ (=عطیّه‌یِ) فریضه و واجب، هماني است که می‌باید به مردِ سزاوار داد و، دهنده می‌داند اگر ندهد، این ندادن گناه باشد. دَهِشانه‌یِ نابایستمند و غیرِ فریضه‌اي جز این است.

در میانه‌یِ روایت، نویسنده سخنواره‌اي ازسپنْدْنامه‌یِ «**گاهان**» را برمی‌گوید؛ و از آن تفسیري همترازِ بحثِ روایت برمی‌کشد. در پایانِ روایت، مردِ زُفتِ گریزان از دَهِشانه دادن را «***گنج‌بانِ اهریمن***» می‌شناسد.

۱۸۲ کرده‌یِ صد و هشتاد و دوم، سودمندترینِ چیزها را برایِ مردم و جهان برمی‌شمرد.

سودمندترینِ چیزها شش تایند: گزارشِ علنیِ کاستی‌ها در انجمن‌هایِ شهری، پایبندیِ مردم به آموزه‌هایِ پیشینیان، گزینشِ درستِ دینْ‌آموزِ جوان برایِ پروریدنِ هیربد، استفتایِ مجتهدِ امروزی از مجتهدِ دیروزی، و، همراستاییِ شهریارِ دینْ‌پناهِ امروزی با شهریارِ دینْ‌پاسِ دیروزی است.

سراسرِ پندِ این روایت (=کرده‌یِ ۱۸۲)، پیگیری و پیرویِ امروز از دیروز است برایِ بنیان‌نهادنِ فردا.

نکته‌یِ پژوهیدنی در این روایت، همان چیزي است که امروزه یکسره به‌دستِ فراموشی سپرده شده است؛ و آن: بیانِ آشکارانه و علنیِ کاستی‌ها و گناه‌گرایی‌ها در انجمنِ بی‌پرده‌یِ شهر است.

۱۸۳ کرده‌یِ صد و هشتاد و سوم ارزشِ مینُویِ دینِ مزدایی را فرایادِ زمینیان می‌آورد تا بدانند این گوهرِ آسمانیِ چاره‌ساز، یعنی دینِ مزدایی، سختی‌ها، تنگی‌ها و دردهایِ زمینی‌شان را درمان‌می‌کند.

در سرتاسرِ دینْ‌کرد، دینِ مزدایی مُزَیَّن به خِرَدِ هَرْوِیسْپی (=مطلق) است.

در ایـــن روایت، دیـــنِ مـــزدایـــی، پـــزشکِ فـــرساختهٔ‌ِ چـــاره‌سازِ هـــمهٔ‌ِ چـــاره‌ها ست. مُسَبِبُ‌الاسباب‌است.

اگر مردم برابرِ دستوریِ دینِ مزدایی، مُردار و دیگرِ آلودگـی‌ها را از پـایه‌هایِ زمـین بـزدایـند، دستِ‌کَم دوسومِ بیماری‌ها را دوررانده‌اند. با روشن‌نگه‌داشتنِ آتش، دوسومِ کژْاندامی‌ها (=افلاج) را دوررانده‌اند. عناصرِ اربعه (=بُـنْ‌ماده‌هایِ چـهارگانه) سـازندگانِ تـنِ تـنابندگان‌انـد؛ اگـر بُـنْ‌ماده‌ها پاک‌بمانند، چارهٔ‌ِ بسیاریِ ازکارها بدست‌آمده‌است. و این تنها از دینِ مزدایی برمی‌آید.

اگر مردم دینِ مزدایی را فروهلند و دینیِ اَنیرانی را پـذیرا شـوند، چـه آفت‌هـا کـه بـر سـرِشان باریدن‌خواهدگرفت.

184 بحثِ کردهٔ‌ِ صد و هشتاد و چهارُم، سخنیِ یکسره ارسطویی است. بـه‌کـارگیریِ فـرایـافت و مفهومیِ ارسطویی برایِ استوارکردِ بُنْ‌باورهایِ دینِ مزدایی است.

میانهْ‌رَوی و اندیشه‌ورزیِ میانهْ‌رَوانهْ بهره‌ایِ از اندازه‌شناسیِ اورمزد است.

پس از ایـن گـفتار، نـویسنده دربـارهٔ‌ِ شـناسانده و نـیرو و دادوآیـین و چـارچـوب و سـودِ اندیشه‌ورزیِ میانه‌رَوانـه، یک‌بـه‌یک گـزیده‌وار سـخن‌می‌گوید. هـمترازِ هـمین بـحث را دربـارهٔ‌ِ اندیشه‌ورزیِ تهی از میانه‌روی پِی‌می‌گیرد و چنین می‌آغازدکه خاستگاهِ ***کژْپنداریِ تهی از میانه‌روی،*** دروج است.

185 بحثِ کردهٔ‌ِ صد و هشتاد و پنجُم، دربارهٔ‌ِ مرزِ تواناییِ اورمزد است.

نویسنده بحث را چنین می‌آغازد: «***هیچ چیزیِ نه هست و نه خواهد بود و نه می‌سزدکه در توانِ بُنِ بُنانِ همهٔ‌ِ نیکی‌ها، یعنی اورمزدِ جهانْ‌آفرین نباشد***». ولی، ایـن تـوانـاییِ بـی‌پایان در بـرابـرِ شدنی‌ها و شایدمندها و توانستنی‌ها و ممکنات، و، ناشدنی‌ها و نشایدمندها و نـاتوانسـتنی‌ها و نامکناتْ مَرزیده وکرانمند می‌شود.

در این روایت، برابرِ بازشناختِ ما، با یکیِ از رده‌هایِ (=ضروب / نواخت‌هایِ) قیاسِ اقترانی (=سنجیدارِ دوگزاره‌ای) روبه‌رو می‌شویم که در بخشِ یادداشت‌هایِ روایتِ درنظر به آن پرداخته‌ایم.

نویسندهٔ‌ِ روایت، در سرْنامه، فراگفت‌هایِ خود را به فراگوییِ‌هایِ یکیِ از کهنْ‌آموزگارانِ دین بازبسته و مستند می‌کند.

در دینْ‌کرد هیچ‌گاه به این پرسش پاسخ داده نمی‌شودکه: «ناتوانستنی و ناممکن برایِ خِرَدِ آدمی چگونه لزوماً برابر با ناتوانستنی و ناممکن برایِ تواناییِ خداوند است؟» به دیگر سخن، چگونه شد

که پذیرفتیم آنچه برایِ مردمی‌زادگان ناممکن است و در گُنجایِ عقلِ وی نمی‌گنجد، ضرورتاً در گُنجایِ رای و خِرَد (=عقل و تدبیر) خداوند هم نمی‌گنجد؟

۱۸۶ بحثِ کرده‌یِ صد و هشتاد و شُشم دربارهٔیِ کنشِ همْ‌آوا با گزینشِ اورمزد و کنشِ همْ‌آوا با پسندِ مردم است.

اگر در انجامِ کارها از دینِ بِهی یا از خِرَد بهره‌گیریم، به پِی‌آمد و نتیجه‌یِ یکسانی خواهیم‌رسید. ولی، از آنجاکه خِرَدِ اورمزد برترینِ خِرَدها ست، بِهْتر است از همان آغازِکار، خِرَدِ خود را با خِرَدِ دینِ مزدایی همْ‌آواکنیم.

۱۸۷ بحثِ کرده‌یِ صد و هشتاد و هفتُم، چارچوبی مطلقاً ارسطویی دارد آنهم به یوبه‌یِ استوارکردِ درستیِ نظرِ دینِ مزدایی در زمینه‌یِ حفظِ محیطِ زیست.

نویسنده در این روایت (=کرده‌یِ ۱۸۷)، از حرکتِ سرشتْ‌آهنگ (=طبیعی) و سرشتْ‌ستیزِ (=قسریِ) عناصرِ اربعه سخن آغاز می‌کند.

از آنجاکه بُنْ‌گاه و میانجایِ جهانیِ آتش، فَلَکِ آسمان و آتشیِ فضایی است، حرکتِ شعله‌یِ آتش سویِ بالا حرکتیِ همْ‌آهنگِ با سرشتِ آتش و، طبیعیِ آتش است.

بُنْ‌گاه و میانجایِ جهانیِ خاکْ زمین است؛ پس، بازگشت و فرودگرفتنِ سنگ سویِ زمین حرکتی همْ‌آهنگِ با سرشتِ خاک و سنگ است.

بُنْ‌گاه و میانجایِ جهانیِ آب، دریاییِ زمینی (=فراخکرد) است.

نویسنده‌یِ روایت، با به‌کارگیری و بهره‌گیری از این بحثِ ارسطویی، فرازْرَویِ آتش سویِ فضا و فرودگراییِ آب سویِ چشمه‌هایِ زمینی را حرکتیِ همْ‌آهنگ با سرشتِ آنان می‌داند.

پس، از رهگذارِ پاکْمانیِ آب و آتش و خاک و هوا، که تنها در دینِ مزدایی به آن سفارش‌شده‌است، از راهِ دریا آب‌ها پاک می‌مانند؛ از راهِ فضا آتش‌ها پاک می‌مانند؛ از راهِ پاکیزگیِ هوا و خاک، تنِ مادیِ همه‌یِ تنابندگان پاک می‌ماند. از رهگذارِ هرگونه نانگهداریِ عناصرِ اربعه، تنِ مادیِ همه‌یِ تنابندگانْ آلوده و اهریمنی خواهدشد.

گزارشِ بالا همه‌یِ آن چیزی است که نویسنده‌یِ این روایت (=کرده‌یِ ۱۸۷) با بهره‌گیریِ از بحثِ ارسطوییِ *«انواعِ حرکت»* (=حرکتِ طبیعی و قسری)، سرِگفتنِ آن را دارد.

در پایانِ روایت، نویسنده به دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا بی‌ارجیِ آب و آتش و آلوده‌کردنِ آب‌ها را از رهگذارِ ریمنی و نجاست توصیه‌می‌کنند.

نکته‌یِ شایسته‌یِ پژوهش در این روایت، کاربردِ دانشواژه‌یِ پهلویِ «وائیگ آتَخْش» است که برابرِ گمان و بازشناختِ ما با «اِتِر» یونانی و «اَثیر» فارسی همْ‌معنایی دارد.

گفتنی است: فرزانواژه‌یِ «اَثیر» هم در عربی و هم در فارسی، پی‌گرفتِ آوائیِ «$\alpha\acute{\iota}\theta\eta\rho$ / آئِتِر» یونانی است که با «آتَر» اوستایی، «آذُر» پهلوی و «آذر» فارسی همریشگی و هم‌معنایی دارد.

۱۸۸ در کرده‌یِ صد و هشتاد و هشتُم با بحثي روبه‌رو می‌شویم که در دینْ‌کردِ سوم چندین بار دنباله‌گیری شده است.

بحث بر سرِ گونه‌هایِ راه‌بَریِ مردم است در دو گونه زمانه‌یِ روبِه‌فراز و روبِه‌فرود برایِ دین و شهریاریِ ایرانی.

زمانه‌یِ روبِه‌فراز زمانه‌اي است که مردم از ژرفایِ جان به دینِ اورمزد باور دارند؛ درفشِ شهریاریِ ایرانی برافرشته است؛ هنرهایِ نهادی (=فضایل) و خِرَدْگرایی و کوشایی و ثروت‌خواهیِ شریف و خویشتنداری و همه‌یِ دیگر نیکی‌ها در میانه‌اند.

از درونه‌یِ سخنِ روایت می‌توان حدس زد که زمانه‌یِ روبه‌فرود برایِ ایرانیان چگونه زمانه‌اي است.

در پایانِ روایت، نویسنده، ***«فرازگِرَوی» و «فرودگرایی»*** را با فرمانروایـیِ مرغانِ روشنایی و فرمانفرماییِ خزندگانِ تاریکی همانند می‌کند.

۱۸۹ در سرْنامه‌یِ کرده‌یِ صد هشتاد و نهم، از چارچوبِ باورِ ژرفانه به دینِ بِهی و چارچوبِ روی‌برگاشتنِ از آن سخن‌می‌رود. ولی در نوشتارِ توضیحيِ بسیار کوتاهي که در پِی می‌آید تنها چارچوب‌هایِ روی‌برگاشتنِ از دینِ بِهی در دو جمله‌یِ بس‌کوتاه فراگفته می‌شود؛ که یکي آشموغی است و دیگري بددینی.

۱۹۰ کرده‌یِ صد و نودُم درباره‌یِ زادونهاد و نامِ بِهْدینی و بددینی است؛ و نیز پِی‌آمدها و لوازمِ منطقیِ بِهْدینی و بددینی را نشان می‌دهد.

بِهْدینی، مادر و جرثومه‌یِ خِرَدِ خداداد است؛ بددینی جرثومه‌یِ تَلَوُّن (=وَرَن) است.

بِهْدینی سرتاسر گوهرْنشان به فرزانگی است؛ بددینی آکنده از بداگاهی است.

بخشِ نخستِ روایت، لوازمِ منطقی و همپیوسته‌هایِ بِهْدینی را برمی‌شمرد؛ بخشِ دومِ روایت نیز برجسته‌یِ لوازمِ منطقیِ بددینی را برمی‌شمرد.

در بندِ پایانيِ روایت، نویسنده، سرانجامِ تباهِ بددینی را نشیب‌گرفته در ادعایِ پوچِ ***«خدا نیست»***

و، دُشْ‌آیینِ جادوگری می‌داند.

۱۹۱ بحثِ کرده‌یِ صد و نود و یکُم بر سرِ آفرینش و دَهِش نیکویِ اورمزدِ جهانْ‌آفرین است.

آفرینش، نخستین فصلِ (=تفصیلِ جنسُ‌الاَجناسی) آفریدگان در جهانِ مینَوی است.

آفرینشِ مادی، پَچین، روگرفت، دوّمینه و دنباله‌گیریِ همان جهانِ مینَوی می‌باشد.

همچنانیِ که هر کلافِ پشمینیِ، بالقوه پیراهن نیز هست، یا هر ورقِ زر بالقوه تاج است و آهن که بالقوه بیل است، به همان‌گونه، جهانِ مینَوی نیز نیرویِ نهفته و کارْمایه‌یِ جهانِ مادی است.

در این روایت (=کرده‌یِ ۱۹۱)، برایِ نشان دادنِ زِینه‌هایِ آفرینش، نخست از بحثِ «بالقوه و بالفعل» ارسطویی کمک‌گرفته‌می‌شود.

اکنون، اگر جهانِ مادی پِی‌گرفتِ جهانِ مینَوی است، خِرَدْپسندانه آن است که در جهان هیچ چیزیِ نیست‌نشود بلکه فقط با ترادیسیِ چیزها و کائن‌ها روبه‌رو باشیم؛ نویسندگانِ دینْ‌کرد به این نتیجه‌گیری آگاه بوده‌اند و در سراسرِ دینْ‌کرد همیشه گوشزد می‌کنند: ***«هیچ چیزیِ نه از نیستیِ مطلق پابه‌هستی‌می‌گذارد و نه هیچ چیزیِ نیستِ مطلق می‌شود»***.

در این روایت نیز اینگونه است؛ پس، می‌باید بذرِ جهانِ مادیْ بالقوه در اندرونِ جهانِ مینَوی دارایِ هستی باشد. نویسندگان برایِ استوارکردِ این معنا از بحثِ آناکساگوراسیِ «بذرِ همه‌یِ بذرها» بهره‌یِ منطقی می‌گیرند. آنان سخنواره‌یِ آناکساگوراسیِ «بذرِ همه‌یِ بذرها» را به پهلوی «تُهْمَگانْ تُهْمَگ» ترجمه می‌کنند.

پس از آن، واردِ بحثِ اِشراقیِ طبقات و پایگان‌هایِ هستی می‌شوند؛ و چهار زِینه‌یِ پایانیِ آفرینشِ مادی را بسانِ گزیده یک‌به‌یک برمی‌شمرند و فراخ‌تر می‌نویسند. آن چهار زِینه اینان اَند: ***«هستِش / بَویشن»، «هستِشِ پویا / بَویشن-رَویشنیه»، «هستِشِ پایا / بَویشْنْ-اِستیشنیه» و «تفرد و تکْ‌آفرینیِ تنانِ فصلْ‌فصل»***.

نویسندگانِ دینْ‌کرد، در دیگرِ روایت‌ها، نامِ زِینه‌یِ چهارُم و پایانیِ آفرینشِ مادی را با فرزانواژه‌یِ پهلویِ «استیه / stīh» نشان‌داده‌اند.

۱۹۲ بحثِ کرده‌یِ صد و نود و دوم بر سرِ ابزارهایِ چهارگانه‌یِ اورمزدِ جهانْ‌آفرینِ سرنوشتْ‌ساز است که در فراروندِ زمانِ کرانمند (=محدود) برایِ چهار دسته کنشگر فراهم‌چیده‌است.

آنچه که ما از سرْنامه‌یِ روایت درمی‌یابیم این است که در نظامِ آفرینشْ چهار کنشگر هستند که در امرِ آفرینش دارایِ کارآیندی اَند. اما ساختمانِ روایِیِ بحثِ این روایت (=کرده‌یِ ۱۹۲) یکسره و

ازبنیاد با دیگرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد در ناسازگاریِ بنیادین است.

نویسنده، پس از سرْنامه (=تیتر)، بندِ نخستِ روایت را اینگونه می‌آغازد:

«از چهار ابزاري که اورمزدِ جهانْ‌آفرینِ فرزانه‌يِ سرنوشت‌ساز، در زمانِ کرانمند، برایِ چهار گونه کنشگر بخش‌کرده‌است (=تخصیص‌داده‌است)، دو تایِ آن، نیروهایِ نیکی اَند، که از رهگذارِ رواج و افزایندگیِ بنیادشده بر آن رواج، کارهایِ نکو را بالقوه در اندرونِ خود دارند؛ و دو تایِ دیگر، نیروهایِ بدی اَند، که در گذرانِ زمانِ کرانمند، دست‌اندرکارِ ناکارآمدیِ نیروگانِ نیکی اند و، کارهایِ بد را بالقوه در اندرونِ خود دارند.

به‌گونه‌اي که، در هر شش زینهِ از زمانه، رای و رَوِشِ همه‌يِ کارها، برآمیزه‌اي از گردهم‌آییِ (=حاصلةُالجمع) این دو دسته نیروگانِ نیکی و بدی اَند.

همه‌يِ گشت و واگشت‌ها و شیوه‌هایِ پیداییِ چهارگونه زمانه، از آغازِ کنشِ آفرینشِ گیتی تا فرجامِ بازسازانه‌يِ آن، در زمانِ کرانمند است».

روشن است که برابرِ آموزانِش‌هایِ دینْ‌کرد، اورمزدِ جهانْ‌آفرین نمی‌تواند آفریننده‌يِ دو دسته از نیروهایِ بدی در گذرانِ زمانِ کرانمند باشد.

یکيِ از زمینه‌هایِ باوریک و اعتقادیِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، بلکه یکيِ از بهانه‌هایِ بازآرایی و تدوینِ این کارنامه، از بنیاد، استوارکردِ درستیِ این نکته است که اورمزدِ جهانْ‌آفرین آفریننده‌يِ نیروگانِ بدی نیست. ولی در این روایت، از آغاز تا پایان، نویسنده یا نویسندگان می‌کوشند اورمزدِ جهانْ‌آفرین را یگانه آفریننده و سازنده‌يِ چهار دسته کنشگرِ نیک و بد در هر شش زمانه‌يِ آفرینشِ مادی قلمداد کنند.

پروفسور زِنِر این روایت (=۱۹۲) را یکيِ از روایت‌هایِ زُروانیِ دینْ‌کرد می‌شناساند و بر این باور است که تدوینْ‌کنندگانِ روایت، برایِ رضایِ خدا، جایِ دو واژه‌يِ «زُروان» و «دادارْاورمزد» را جابه‌جاکرده‌اند. سرِ آن نداریم به بحثِ زُروانْ‌شناسی که از گستره‌يِ پژوهش ما بیرون است اندرشویم، ولی نمی‌توان گفتنِ این نکته را فروهشت که این روایت و کرده‌يِ بیست و هفتُمِ دینْ‌کرد یکيِ از سنگین‌ترین ابزارهایِ پیکار و جدل را، برایِ استوارکردِ دیدگاهِ زُروان‌پژوهانه، فرادستِ زِنِر نهاده‌است.

پس از زمینه‌چینیِ نخستین، در این روایت با چهار بخش روبه‌رو می‌شویم که نویسنده در هر کدام، جداجدا، شیوه‌يِ پیدایی و تجلّیِ ابزارِ نیکِ آسرونی (=دینْ‌سالاری)، شیوه‌يِ تجلیِ ساستاری

و سیاست‌بازی و جدایی دین از سیاست، شیوه‌ی تجلیِ ابزارِ نیکِ آرتشتاری (=دستگاهِ جنگ)، و، شیوه‌ی تجلیِ نیروهایِ آشموغی و روی‌برگرفتن از دینِ مزدایی و خوددوستیِ اهریمنانه را در جهانِ مادی نشان می‌دهد.

۱۹۳ در کرده‌ی صد و نود و سوم با بحثی درباره‌ی خودِ زمان، و، ذات و کرانمندی‌اَش روبه‌رومی‌شویم.

زمان، به خویشتنِ خویش جاودانگی است؛ ذاتَش «**دیرَنْد / ابدیّت**» است.

نکته‌ی دانشپژوهانه در این روایت، بحث و فحصی است که به گمانِ ما نمی‌توان از آن ساده گذشت. و آن، تعریفِ کرانمندیِ زمان است. نویسنده، کرانمندیِ زمان را تَمَوُّجی در تُهیگی / خلأ می‌شناساند. این معنا را بسنجید با بحثِ «تموجِ خلأ» در فیزیکِ امروز و نیز با تعریفِ دیگرباره‌ی «تئوریِ اَبَر-ریسمان‌ها» از ریزْپاره‌هایِ مادی.

در تعریفِ ارسطویی، زمان، اندازه‌ی حرکت و جنبندگی است. در این روایت (=کرده‌ی ۱۹۳)، زمانِ کرانمند چیزی نیست جز اندازه‌ی حرکتِ زمانِ بی‌کرانه. پس، خِرَدْپذیر آن است که اگر زمانِ کرانمند از تموج بایستد، زمانِ بی‌کرانه دوباره آغاز شود.

۱۹۴ پس از این، می‌رسیم به بحثِ کرده‌ی صد و نود و چهارُم، که به گمانِ ما بحثی یکسره «اِشراقی» است. فرزانواژه‌ی اِشراقی را، با آنکه چندین سده پس از تدوینِ پایانیِ دینْ‌کرد باب‌شده، برایِ این به‌کارمی‌بریم تا پی‌گیریِ زمانیکِ (=تاریخیِ) رشته‌ی بحث را نشان‌داده‌باشیم.

کرده‌ی ۱۹۴ اُم همه‌ی ابزارِ بایسته برایِ پیکارِ سخنی (=جَدَل) ما را دربردارد. و آن اینکه،

«همه‌ی سربخش‌هایِ آموزه‌هایِ اِشراقی را می‌توان درکتابِ سوم دینْ‌کرد یافت».

گمان و بازشناختِ ما این است که فرزانواژه‌ی عربیْ‌تبارِ «اِشراقی» ترجمه‌ای از فرزانواژه و دینْ‌واژه‌ی پهلویِ «خْوَرَّهُومندیه / فروغمندی / فرهمندی» است.

در دفتری جداگانه بحثی همسنجانه و تطبیقی را میانِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد و فرزانْ‌نامه‌یِ ابوالبرکاتِ بغدادی زیرِ نامِ «المعتبر»، و، فرزانْ‌نامه‌یِ پرآوازه‌یِ پیرِ فرهمندشناس، شیخِ اشراق، را آغاز کرده‌ایم. برجسته‌یِ ابزارِ پیکارِ سخنیِ خود را از روایت‌هایی برگرفته‌ایم که بویژه در دو کرده‌یِ صد و بیست و سوم و، صد و نود و چهارُم نوشته آمده‌اند.

دوست‌تر داریم خواننده‌یِ فرزانْ‌پژوه، خود، سرراستانه دو کرده‌یِ ۱۲۳ اُم و ۱۹۴ اُم را در پیوندِ با فرزانِشِ فرهمندی / حکمتِ اِشراقی بپژوهد.

سرْنامه‌یِ کرده‌یِ ۱۹۴ اُم درباره‌یِ «هستِش»، هستِشِ پویا»، «هستِشِ پایا» و «هستندگیِ مادی» است. که چهار زینه‌یِ پایانیِ هستندگیِ هستی اَند.

نویسنده‌یِ روایت، بحث را در چهار بخش به‌پیش‌می‌برد؛ در هر بخش، یک زینه از آفرینش را نخست تعریف می‌کند؛ دودیگر، سرْنشانه‌هایِ سرشتینِ آن را می‌شناساند؛ سدیگر، آن را با یکي از مراحلِ ساخت‌وپرداخت در کارگاهِ هنرمندِ زرگر یا کوزه‌گر یا آهنگر همانندمی‌کند.

مانندِ همیشه، برایِ استوارکردِ درستیِ دستگاهِ اشراقیِ خود از فرزانواژه‌هایِ ارسطویی و آناکساگوراسی تا می‌تواند بهره‌می‌برد البته در چارچوبِ دستگاهِ اندیشگانیِ مزدایيِ ویژه‌يِ خود.

در پایانِ هر بخش، دگرشوندگی، تَرادیسی (=ترانسفورماسیون) و زایشِ دیالکتیکیِ هر زینه را از نهادِ زینه‌یِ پیشین نشان‌می‌دهد.

دو فرزانواژه‌یِ پایه‌ایِ ارسطویی، یعنی ماده و صورت، البته ترجمه‌یِ پهلویِ آن، بحثِ میانگاهی، پایه‌ای و هنجارینِ این روایت (=کرده‌یِ ۱۹۴) است.

یکي از نکاتِ پژوهیدنی در این روایت، پافشاری در تعریفِ ارسطوگرایانه‌یِ «ماده» است. که بنا بر آن، «*ماده، اضدادِ یکسان است*».

۱۹۵ کرده‌یِ صد و نود و پنجُم دربرگیرنده‌یِ دَه اندرزِ زرتشتِ پارسا به مردمان است.

برایِ نمونه: باورِ ژرفانه و آریامنشانه به اورمزدِ جهانْ‌آفرین، پِی‌وپایه‌یِ برپاییِ دادوآیینِ آریایی معرفی‌می‌شود؛ و، بُنِ پارسایی، باورْداشتِ به دینِ مزدایی است؛ و، رواجِ سخنِ آفریننده (=دعایِ اَهونَوَر) با رواجِ دین و شهریاريِ ایرانی هَم‌ْارز است؛ و، راهِ پاکْ‌ماندن از دروجْ خیم‌وخویِ مُهَذَّب است.

۱۹۶ کرده‌یِ صد و نود و شِشُم دنباله‌گیريِ بحثِ کرده‌یِ صد و نود و پنجُم است ولی ستیزِ «*آختِ*» بدآگاهِ جادوگرِ تباه‌اندیشِ تبه‌ْخو است با اندرزهایِ مَنْتْرَئیِ زرتشتِ پارسایِ روشنْ‌اندیشِ مینُوبین.

در این روایت (=کردیِ ۱۹۶)، «*آخت*» بدآگاه در برابرِ یک‌یکِ اندرزهایِ اَشوزرتشت، دَه پادْاندرز را سفارش‌می‌کند؛ برایِ نمونه: برایِ ستیزِ با دادوآیینِ آریایی (=نژادگی) دوری از سروشِ خدایی را به‌هرزه‌می‌درآید.

۱۹۷ کرده‌یِ صد و نود و هفتُم دربرگیرنده‌یِ دَه تا از اندرزهایِ «سینِ پارسا / سَئِنَيِ پارسا» می‌باشد.

اندرزهایِ «سینِ پارسا» همه در زمینه‌یِ دادوآیینِ دینِ مزدایی است.

از جمله اینکه: برایِ رسیدن به وضعیتي که در آن وضعیت، جهان تهی از کشت‌وکشتار شود،

لازم است نیروهایِ بی‌داد دوررانده شوند و خودِ مسئولِ جنگ و خونریزی کشته شود؛ و، دارایـیِ مردمان از دستبردِ دزد و ویرانگر پاییده شود؛ و، یکیِ از راه‌هایِ رسیدنِ به دادگستریِ فـرساخته و آزگار انجامِ آزمایشِ سختِ ایزدی است؛ و اینکه، بزرگداشتِ دینِ مزدایی است کـه پـی‌وپایه‌هایِ جهان را استوارنده می‌دارد.

۱۹۸ کردهٔ صد و نود و هشتُم نیز دنباله‌گیریِ بحثِ کردهٔ صد و نود و هفتُم است؛ ولی دربرگیرندهٔ دَه پادْاندرز است که از زبانِ کسیِ در ستیز و دشـمنایگی بـا انـدرزهایِ دَه‌گـانهٔ «سـینِ مـقدس» به‌هرزه‌درآییده‌شده‌است.

نامِ شخصِ هرزه‌درآ را تا این زمان نتوانسته‌ایم بخوانیم؛ ولی روشن است که شخصِ هـرزه‌درآ آشموغیِ کلیسایی‌آیین است و برایِ جماعتِ مؤمن‌نماهایِ پیرامونَش سخن می‌گوید.

برایِ نمونه: آشموغِ فریبکار در دشمنایگی با اندرزهایِ سینِ پارسا مدعی است که می‌باید جنگ و خونریزی و کشت‌وکشتارِ دینی را رواج داد؛ و، باید به دارایی دارایی‌مندان چشم‌دوخت و دارایی آنان را مصادره‌کرد و به گناهکاران و دشنه‌دردستانِ پیرامونِ خود داد.

می‌دانیم مسیحیتِ آغازین، برایِ افزودن بر شمارِ مؤمنان، در آغازهایِ بالاگرفتنِ کارِ دین، نوعیِ انبازگرایی (=کمونیزم) ساده‌گرایانه و روستایی، و، مصادرهٔ دارایی‌هایِ مردمِ نژاده و سزاوار را به دستِ برزنیانِ ناپیداتُخمه تبلیغ می‌کرده‌است.

۱۹۹ کردهٔ صد و نود و نُهم دربرگیرندهٔ دوازده اندرزِ خدابـیامرز آذرْبـادِ پسـرِ مـارَسْپَند و دیگـرِ کهنْ‌آموزگارانِ پیروِ اَشوزرتشت است.

اندرزها رویِ‌هم‌رفته بر پایهٔ «***باید، نباید***» است.

برایِ نمونه: کینه‌کِشی مکنید!

آز انبار مسازید!

پذیرندهٔ میهمان باشید!

زن از تبارِ خود گیرید و مانندِ این.

۲۰۰ کردهٔ دویستُم نیز پی‌گیریِ بحثِ کردهٔ صد و نود و نـهم است ولی هـرزه‌درآیـی‌هایِ مـانیِ دروجزادهٔ نفرینی است در دشمنایگی با اندرزهایِ آذرْبادِ زینت‌بخشِ پارسایی.

برایِ نمونه: کینه‌کِشی‌کنید!

دارایی‌هایِ گیتیانه را تا می‌توانید آزورانه انبار کنید!

می‌توانید زن از غریبه‌ها گیرید! به همین سان تا پایان.

۲۰۱ کرده‌ي دویست و یکُم دربرگیرنده‌ي دَه اندرزِ خسرو انوشیروان شاهنشاهِ پسرِ قباد است به انجمن‌هاي استانيِ ایران.

بیش‌ترِ اندرزهاي شهریارِ پیشگفته به اندرزهاي دینْ‌سالاران مانندتر است تا سفارش‌هاي یک شهریار. برجسته‌ي اندرزها گِردِ رهبری منشِ آدمیْ سويِ پرتوهاي اهورایی و، نگه‌داشتِ پیوندِ استوار با دینِ بِهی و، انجامِ یَزِش و کردارِ همسنگِ خواستِ یزدان و مانندِ این است.

یکي دو تا از سفارش‌ها نیز گِردِ دور راندنِ آشموغان از ایران و، بُرد و آوردِ آیینمندانه‌يِ «***آتشِ افزونی‌بخش***» و پاسبانی از آب‌ها ست.

در بندِ پایانی، شهریار، یادي هم از شهریاری می‌کند و از مردم می‌خواهد زور و توان از رقیبان برگیرند و به شهریارِ خود بپیوندند.

رويِ‌هم‌رفته آشکار است که شهریار درست‌وسراست نمی‌داند از دستگاهِ شاهی چگونه، و سويِ چه هدفي بهره‌جویی کند. باژگونه‌ي شهریار، آشموغِ اَنیرانيِ دشمنِ ایران، می‌داند که چگونه باید با بُنلادهاي ایرانی بستیزد.

کرده‌ي دویست و دوم، برجسته‌ي خواسته‌هاي تباهی‌آورِ آشموغ (=مزدایيِ از دین‌برگشته و مسیحی‌شده) را دربردارد.

۲۰۲ کرده‌ي دویست و دوم دربرگیرنده‌ي دوازده پاْداندرزِ کسي است با دولتِ مستعجل، گرگْ‌منش و بدکردار و بددین و تبهْ‌خوی و ستمْ‌پیشه که براي به‌بندکشیدنِ روانْ‌ها و پتیارگی بر ایرانشهر از سرزمین‌هاي اَنیرانی دررسیده است.

از جمله‌ي بدکرداری‌هاي آن آشموغ، واپس‌راندنِ آیینِ ایرانی و، نیست‌انگاشتنِ فرّه و فروغِ اورمزدی و، پیکار با پیشوایانِ دینِ اورمزدی به کمکِ دیوانِ ژولیده‌مويِ گرسنه و برهنه و، ازکارانداختنِ سرايِ دادوَری و، فروکُشتنِ آتش‌ها و آلودنِ آب‌ها و آزردن و کشتنِ بی‌آیینِ چهارپایان و رواجِ دَرهم‌وبَرهميِ نژادها و، رواجِ دیوپرستی و ناپایداريِ مِهر و پیمان و رواجِ تقیّه و فرادست‌کردنِ فرودستان و فرودست کردنِ نژادگان و، حمایت از خزندگانِ اهریمنی و مانندِ این است.

در این روایت (=کرده‌ي ۲۰۲)، دشمنِ فریبکار یعنی آشموغ، باژگونه‌يِ شهریار که نمی‌داند از شهریاری چه می‌خواهد، به‌خوبی می‌داند براي ایرانشهر خواهانِ چه چیزي است.

۲۰۳ کرده‌ي دویست و سوم براي چندمین بار به بحثِ نکویی و بدی پرداخته است.

بحثِ نکویی و بدی و نیز خاستگاه‌هایِ فراجهانی و مینَویِ آن از بحث‌هایِ زیرینْ‌بنیادِ دینْ‌کرد است.

این روایت دوبخشی است: بخشِ نخست به نُه جُستار دربارهٔیِ نکویی پرداخته است؛ برایِ نمونه: نکوییِ سرآمدِ نکویی‌ها، خاستگاهِ مینَویِ نکویی، راه‌هایِ رواجِ نکویی، مرزِ نکویی، بُنْ‌انگیزِ (=علتِ) نکویی، چَم‌وچرایِ نکویی، ثمره و عصارهٔیِ نکویی، شمارگانِ بُنْ‌تخمهٔیِ نکویی و، شیوهٔیِ رایْ‌فرماییِ نکویی در آغاز و میانه و فرجامِ کارِ جهان.

بخشِ دومِ روایت، همین جُستارهایِ نُه‌گانه را دربارهٔیِ بدی پِی‌می‌گیرد.

در پایانِ بحث، نویسنده زمانکي می‌یابد تا نادرستی و سستیِ نگرگاهِ دسته‌ای از کیشداران را نشان‌دهد که مدعی شده‌اند: «***بُنِ مینَوی و آفرینشیِ خیر و شر یکي است***».

۲۰۴ بحثِ کردهٔیِ دویست و چهارُم، هم از نظرِ باورشناختی و کهنْ‌باورشناسی و هم از نگاهِ زبان‌شناسی، بحثي کهنه است.

بحث بر سرِ چَم‌وچرایِ ارزش و ویژگیِ اوستا و تفسیرِ پهلویِ اوستا است.

ستودگانِ پاکِ مینَوی (=ایزدانِ کمک‌دستِ اهورا مزدا)، در ایزدکده‌هایِ خود، یعنی در آسمان، دست‌اندرکارِ همپرسگی و گفت‌وگوهایِ ایزدانه میانِ خود اَند. این همپرسگی و مشورت‌هایِ یزدانی، آگاهیِ ذاتیِ یزدانی آنان را توانا می‌کند تا خویشکاری‌هایِ محوله از سویِ اهورامزدا در کارِ سرپرستیِ جهان را به‌درستی به‌انجام‌رسانند. مردم، از آنجا که همان ایزدانِ تنمندشده و زمینی شده‌اند، از رهگذارِ وحی از همپرسگی‌هایِ یزدانی آگاهی می‌یابند. پس، مردم، در اوستا و زندِ اوستا بینندهٔیِ همپرسگی‌هایِ یزدانی دربارهٔیِ همهٔیِ کارهایِ جهان اَند. پس آنگاه، اوستا و زندِ اوستا دربردارندهٔیِ چکیدهٔیِ مشورت‌هایِ آسمانیِ ستودگانِ پاکِ مینَوی است؛ این است چَم‌وچرایِ ارجمندیِ اوستا و زند.

۲۰۵ بحثِ کردهٔیِ دویست و پنجُم، بحثِ سرتاسری و همگانیِ همهٔیِ دین‌ها و آیین‌ها ست.

بحث بر سرِ نسبتِ خودی و غیرِ خودی در دینِ مزدایی است.

چنین می‌نماید در همهٔیِ زمان‌ها جُستارْمایهٔیِ شهروندِ درجه یک و درجه دو بحثِ روز بوده‌است.

خودی، هر آن دوست است؛ اما بسا برخي دوستانْ نمایان (=متظاهر) به دوستی اند و در ژرفایِ دِلْ دشمن.

غیرِ خودی نیز هر آن دشمن است؛ اما بسا برخیِ دشمنِ آشکارِ دینِ مزدایی اَند و از دیوپرستان‌اَند؛ و برخیِ دشمنِ پنهانِ دین. چه بسا برخیِ از ژرفایِ سینهْ دوستِ دینِ مزدایی اَند؛ ولی به‌یوبه‌یِ پنهانْ‌کیشی (=تقیّه) نمایان به دشمنی با دینِ مزدایی اند.

نویسنده‌یِ روایت (=کرده‌یِ ۲۰۵) در چهار بند می‌کوشد همه‌یِ این دسته‌ها را وارسی و داوری‌کند.

۲۰۶ بحثِ کرده‌یِ دویست و ششُم بر سرِ زادونهادِ اورمزد و اهریمن است.

این کرده نیز دوبخشی است: بخشِ نخست هفت جُستار درباره‌یِ اورمزد است؛ برایِ نمونه: ذاتِ اورمزد چیِ ست؟ چه چیزیِ از ذاتِ او سرچشمه می‌گیرد؟ سامان و مرزِ مینَویِ ذاتِ اورمزد تا کجا ست؟ سامانِ گیتاییِ اورمزد تا کجا ست؟ چه چیزیِ شایسته‌یِ ذاتِ مینَویِ اورمزد است و دلیلِ آشکاری‌اَش در جهان برایِ چیِ ست؟

بخشِ دومِ روایت نیز به چهار جُستار درباره‌یِ اهریمن می‌پردازد.

در پایانِ روایت، نویسنده دیگرباره زمانکیِ می‌یابد تا به دسته‌ایِ از کیشداران بتازد که چرا مدعی‌شده‌اند: «***هست‌وبودِ شر در جهان برخاسته از بُن‌وگوهرِ نیکِ یزدانی است***».

۲۰۷ بحثِ کرده‌یِ دویست و هفتُم بر سرِ گوهرهایِ متضاد، و نیز، گوهرهایِ مختلفِ غیرِ متضاد است.

دلآهنگِ پایانیِ نویسنده از این بحث این است که باورهایِ به‌گمانِ خود نااراست و برگزافِ دسته‌ایِ از کیشداران را نقد کند که چرا مدعی شده‌اند: «***گوهرِ دانایی نیز با گوهرِ آزاررسان، یعنی شیطان، همذات است***»؛ یا اینکه چرا مدعی شده‌اند: «***گوهرهایِ جداگانه‌یِ جداسانِ متضاد می‌توانند با یکدیگر گِردآیند***»؛ یا چرا گفته‌اند: «***ایزد، در کارِ آفرینشگرانه کارِ دانایانه می‌کند، در همان دَم، نیرویِ ویرانگری را به وی نسبت می‌دهند و مدعی می‌شوند که ایزد کارِ ویرانگرانه نیز می‌کند***».

نویسنده برایِ رسیدن به آماجِ خود، از بحثِ ارسطوییِ «***نسبت‌هایِ چهارگانه‌یِ تباین و تضاد و تخالف و تناقض***» بهره‌می‌جوید. اما فرایافت‌هایِ (=مفاهیمِ) پیشگفته را تعریف‌نمی‌کند و آن‌ها را به روالِ همیشگی تعریف‌شده می‌پذیرد و به‌کارمی‌برد.

نخست، می‌گوید آفرینندگی و ویرانگری، بالاندن و فروکُشتن، دانایی و ناآگاهی، راستی و دروغ، آرمان‌گرایی و خوارمنشی، دادگری و ستم‌پیشگی، روشنایی و تاریکی، چیزهاییِ جداگوهر و از بنیاد ناسازگار (=متضاد) اند. سپس سخنِ خود را دربابِ چیزهایِ جداسانِ نامتضاد دنبال‌می‌کند؛ برایِ

نمونه: کاشت و برداشت، دانایی و زیبایی، که دیگرسان (=متباین) اند ولی از بنیاد ناسازگار (=متضاد) نیستند و می‌سزد با یکدیگر گِردآیند.

اینکه کسانی گفته‌اند: ***«زندگی، پیشْ‌بایستِ مرگینگی است، مرگینگیْ روندِ فرسازشِ (=کمالِ) زندگی است»***، از بنیاد، نادرست است.

نویسنده‌یِ روایت به این بحث نمی‌پردازد که چگونه شدنی است خیم‌وخوی‌هایِ برخیِ خوب و برخیِ بد در هستانِ یک تن گِردآید. و بی‌آنکه به جزئیاتِ حتی دَم‌دستی از آنگونه که ما درمیان‌نهادیم، توجه‌کند، سرراستانه خُردهْ‌سنجیِ خود را در بابِ دسته‌ایِ از کیشداران برمی‌گوید.

همان خُردهْ‌سنجی‌ایِ که دلآهنگِ نویسنده از بیانِ پیشْ‌گذارده‌هایِ پیشگفته است.

۲۰۸ بحثِ کرده‌یِ دویست و هشتُم بر سرِ «خِرَد» و «خواست» و «کنش» و «زمانِ» اورمزد است.

اورمزد با نیرویِ خِرَدَش آفرینش را کرانمندکرده‌است. و از بُن، آفرینش، زمانمند و کرانمند است.

سامانِ آغازینِ آفرینشْ سامانیِ آرمانی، فرساخته، رسا و بسنده بوده است. و دیگرباره جهان به همان سامانِ آغازین بازخواهدگشت.

چهار گوهرِ بنیادین هستند که ویژه‌یِ اورمزد اَند و دگرگون‌ناشونده: «خِرَد» است و «اراده» و «کردوکارِ آفرینشگرانه» و «زمان».

آفرینش از آغاز تا پایان در فراروندیِ سازگارانه است مگر اینکه اهریمن در سازگاریِ جهان آشفتگی پدید آرد.

بحثِ قوّه و فعلِ ارسطویی از بُنْ‌گزاره‌هایِ پیدا و پنهانِ این روایت است؛ زیرا گوهرهایِ چهارگانه‌یِ اورمزدی در فعلیتِ ناب و یکپارچه و مطلق است؛ ولی جهانِ آفرینش، قوّه‌ایِ است که می‌باید به فعلیتِ پایانی، یعنی جهانِ بازساخته رسد.

در پایانِ روایت، نویسنده دسته‌ایِ از کیشداران را به نقد می‌کشد که چرا مدعی‌شده‌اند: ***«خواست وکام و خِرَدِ اورمزد می‌تواند دگرشود»*** یا اینکه چرا آفریدگانِ خود را ***«تهدید به دوزخیِ ابدی»*** می‌کند.

۲۰۹ بحثِ کرده‌یِ دویست و نهم بر سرِ آن مُرده‌ْریگیِ است که همگیِ مردمیْ‌زادگان از آغازِ آفرینش به‌ارث‌برده‌اند.

بحثیِ همانندِ این را می‌توان درکارنامه‌یِ پهلویِ «مینُویِ خِرَد» دنبال‌کرد.

همگیِ مردمیْ‌زادگان، از همان آغازِ آفرینش، از دو گونه تقدیر ارث‌می‌برند: یکیِ «**زمانْ‌نوشت**

/ **بَختیگ**» است و دیگري «**خدانوشت / بَغُو-بَختیگ**». ارثیه‌ي زمانْنوشت ذات و چارچوبي استوار و ناگردیدنی دارد؛ ارثیه‌يِ خدانوشتْ گردیدنی است و نسبت به هر کاري تغییرپذیر.

اینکه می‌گویند ذاتِ مردمیْ‌زادگان پی‌ریخته بر دوگونه چارچوبِ مینَوی و گیتیایی است، برآمدِ آن دوگونه بخت و پیشانیْ‌نوشت (=تقدیر) است.

بحثِ روایت از نظرگاهِ باورشناختی بسیار جدی است. در آغازهايِ روایتْ دوباره با تعریفِ انسان در دیدونگاهِ نویسندگانِ دینْ‌کرد روبه‌رو می‌شویم: اینکه آدمی، «***خدايِ تنمند شده***» است. ولی این بار، نویسنده، شناسه‌يِ بالا را در پیوند با دوگونه بخت و تقدیرِ پیشگفته پی‌می‌گیرد.

هر تنابنده‌اي که با پرتوهایي از جانِ اهورایی همراه نشده است، همسانِ چارپایان و هر آن آفریده‌يِ گیتیایيِ نامردمیْ‌زاده است. پرتوهايِ اهوراییِ اورمزدی و امْشاسْپَندی یکي از همان ارثیه‌هايِ خداوندگاری است. در واقع، هرگاه پرتوي از جانِ اهورایی سزاوارِ پیکري مادی شود، آن «***پیکرِ مادیِ فرودگاهِ پرتوي از جانِ اهورایی***» همان انسان است.

پیکرِ مادی، یکي از ارثیه‌هايِ گیتیاییِ مردمیْ‌زادگان است که آنان را از امشاسپندان جدامی‌سازد؛ پرتواي از جانِ اهوراییْ همان ارثیه‌اي است که مردمیْ‌زادگان را از چهارپایان جدامی‌سازد.

کیومرث نیز «جانِ اهوراییِ تَنمندشده» است که پس از تازشِ اهریمن میرنده نیز شده است.

ارثیه‌يِ «**زندگی**» و «**گویندگی**» را مردمان از کیومرث دارند.

خداترسی (=تقوی / پرهیزگاری) و فروتنی ارثیه‌يِ مَشْیْ و مَشْیانه است. گرایشِ مردمیْ‌زادگان به سرْمنزلِ مقصودْ ارثیه‌اي از سیامک و فْرَواک است.

کشت‌وورز، رایْ‌فرمایی بر جهان، پرورشِ دیگرِ تنابندگانْ نیز ارثیه‌هايِ هوشنگ و وِکَرْدْ است.

بحثِ کرده‌يِ دویست و دهُم درباره‌يِ دستْ‌یابیِ مردم به فرزانگی است. ۲۱۰

این روایت از نظرِ بحثی، پیگیريِ تعریف و شناسه‌اي است که دینْ‌کرد از آدمی برنشان‌می‌دهد که بنا بر آن، مردمْ‌زادگان پرتواي از جانِ اهوراییِ تنمندشده‌اند.

بندِ اولِ روایت می‌گوید: «***ذاتِ جانِ اهوراییِ به‌ودیعه‌نهاده‌شده در مردمان حتی در سامانِ تنمندی / پیکرپذیری / جسمانیت نیز توانا به دستْ‌یابی به بینشِ پاکِ مینَوی است***».

پس، جانِ اهوراییِ تنمندشده در سامانِ جسمانیت البته از رهگذار پیروی از خِرَدِ خدادادی، می‌تواند به بینشِ مینَوی دست‌یابد، اگر خِرَدِ خدادادی پیروی از دینِ مزدایی کند. که این پیروی در بنیادِ خود چیزي نیست جز پاکْ‌مانی از گناه و، رویْ‌کردن به کرفه.

یکي از نکته‌هایِ شاینده و پژوهیدنی در این روایت (=کرده‌یِ ۲۱۰)، بحثي رازْپژوهانه (=عرفانی) درباره‌یِ بینشِ مینَوی است. نویسندگانِ دینْ‌کرد، دانشِ مردمیان را تخته‌بندِ تن می‌دانند. دانش و بینشِ رها از قیدوبندهایِ جسمانیت، دانش و بینشيِ مینَوی است. ولی بینش و دانشِ مینَوی در همین جهانِ مادی با همین تنِ خاکی نیز دستْ‌یافتنی است اگر و تنها اگر سنگینيِ کام‌وخواستِ اهریمنانه را از تن بِهِلیم تا پرتوهایِ اهورایی میهمانِ تن شوند. گزارشگرِ کنونی، در سراسرِ دینْ‌کرد، پیوسته با چنین تعبیری از «دانشِ راستین» روبه‌رو می‌شود.

استاد کزازی، به‌درستی گوشزدمی‌کند که چنین اندیشه‌اي، پایه‌یِ بینشِ نهانگرایانه در دبستان‌هایِ درویشی و صوفیانه در ایرانِ پس از اسلام است.

در پایانِ روایت، نویسنده از کارنامه‌یِ مینَويِ اوستا آیه‌اي را در این راستا برمی‌نویسد.

۲۱۱ در کرده‌یِ دویست و یازدهُم، نویسنده راهِ رسیدنِ سزاوار و پایان‌ناپذیرِ «فراخی» را به مردمانْ بازبسته‌یِ هفت پلّه‌وپایه‌یِ اخلاقی می‌کند.

اگر بتوانیم با آموزگاريِ دینِ بِهیْ روان را پارساگردانیم و تندرست زندگی کنیم و دارایِ عمرِ طولانی و دلاوری و دارایی باشیم و توانا به سرکوبِ دشمنان شویم به فراخيِ پایان‌ناپذیر دست‌خواهیم‌یافت.

یکي از نکته‌هایِ شاینده در این روایت (=کرده‌یِ ۲۱۱) و دیگرِ روایت‌هایِ دینْ‌کرد، تکیه‌یِ نویسندگان بر افزایندگی در خواسته و دارایی، در جایگاهِ پِی‌وپایه‌یِ هرگونه زندگيِ سعادتبارِ گرایان به سرْمنزلِ مقصود است.

۲۱۲ بحثِ کرده‌یِ دویست و دوازدهُم درباره‌یِ ***«زمانه‌یِ روبه‌فراز و زمانه‌یِ روبه‌فرود»*** است.

نویسندگانِ دینْ‌کرد چندین بار گشاینده‌یِ این بحث شده‌اند؛ ولی این روایت، به سرْنشانه‌هایِ (=مشخصه‌هایِ) زمانه‌یِ روبه‌فراز و روبه‌فرود برایِ مردمِ بدگوهر نیز می‌پردازد.

روایتي که در کرده‌یِ دویست و دوازدهُم نوشته آمده است، در سنجش با دیگرِ روایت‌هایِ کتابِ سوم، از روایت‌هایِ درازآهنگ است.

نویسنده بحث را اینگونه می‌آغازد که هنرهایِ نهادیِ مردمِ نیکْ‌گوهر بازبسته‌یِ فرّه‌یِ یزدانی است؛ و، آهوانِ نهادیِ مردمِ بدگوهر، بازبسته‌یِ شوربختيِ اهریمن‌آور است.

نیک‌نژاد، آن‌کسي است که در زمینه‌یِ داشتنِ هنرهایِ اخلاقيِ والا از همه پُرداشته‌تر است؛ پس، فرهمندترین است.

از بنیاد، «فاعلِ مُختار» آن هستومندي است که نیکْنژادِ آرمانگرایِ رادمنش هواخواهِ راستی و درستی باشد. شوربختی و شوربخت باژگونه‌يِ آن است.

در زمانه‌يِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌يِ اهریمنْ فرّه‌يِ یزدانی با آزادْکامی و فاعلِ مختار بودنْ پیونددارد؛ بندگی در برابرِ خواهش‌هایِ اهریمن‌پسند با زَدارْمینو پیونددارد.

هرگاه مردِ آزاده، زمانه‌اَش روبه‌فراز است، دسته‌دسته هنرهایِ اخلاقی در زاد و نهادِ وی آنچنان درخشان و بالنده است که تا دوردست‌ها می‌بَرازند. بندیانِ اهریمن و آهوانِ نهادیِ اهریمنی روبه نشیب‌اَند. تا آن زمان که نهادْمان و موقعیتِ آزادگان روبه نشیب گذارد؛ که در پیِ آن نهادْمانِ پیشگفته واژگون‌می‌شود.

در بخشِ پایانیِ روایت، نویسنده، نشانگانِ پیدایيِ روزگارِ آزادگی و بندگی را یک‌به‌یک، درباره‌يِ خویشتن و کسان و جهان برمی‌شمرد. به سخنِ دیگر، نشانگانِ نسبتِ آزاده و برده را با خویش و دیگران و جهان نشان‌می‌هد.

در بندِ پایانیِ روایت، نویسنده یکي از سخنانِ ارسطو را بازمی‌نویسد که بنابر آن، در جهانِ مادی، نه مردمِ آزاده‌يِ مطلقاً آکنده از هنرهایِ اخلاقی و مطلقاً تهی از آهوانِ اخلاقی پیدامی‌شود، و نه مردانِ بندهْسرشتِ مطلقاً آکنده از آهوانِ اخلاقی و مطلقاً تهی از هنرهایِ اخلاقی یافت‌خواهدشد.

۲۱۳ درکرده‌يِ دویست و سیزدهُم با یکي از زیرْبنیادهایِ فکريِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، که همه‌جا خود را مفسرِ اوستا برمی‌شناسانند، درباره‌يِ طبقات و پایگان‌هایِ مردُمیک (=اجتماعی) روبه‌رومی‌شویم.

موضع‌گیريِ نویسندگانِ دینْ‌کرد درباره‌يِ جُستاري که ما امروزه به آن «بحثِ طبقاتِ اجتماعی» می‌گوییم روشن است: سر، سر است و دُم دُم؛ آزاده، آزاده است و بنده بنده.

فرادست، فرادست است و فرودست فرودست. سر می‌باید به سر بودنِ خود شاد باشد؛ دُم می‌باید در دُم‌بودگیِ خود خوشنود و دعاگو باشد.

در این روایت (=کرده‌يِ ۲۱۳)، بحثِ طبقاتِ مردُمیک با سرْواژه‌هایِ پهلويِ «سَر و دُمب» فراگفته‌شده‌است. بحث با این پرسش آغاز می‌شود که چرا سر، سر شده است و دُم دُم.

افتادگی و آسیب‌دیدگيِ بافتِ سخن، هم در سرْنامه و هم در نوشتارِ توضیحی، به اندازه‌اي است که کارِ گزارشِ روایت را با دشواري روبه‌رو می‌کند. اما سخنْورزيِ سرتاسريِ روایت روشن است.

چرایيِ سر شدنِ سر برآمدِ درپیوستنِ تخمه‌يِ فرازینِ هنرهایِ اخلاقيِ برخاسته از بُنِ بُنانِ همه‌يِ هنرهایِ اخلاقی به مردم است. پس، سر شدنِ سران بسي چَمْورزانه (=مستدل) است و برآمدِ

بهره‌مندی از تخمه‌یِ نژادگان است.

اینان همان نیکوگوهران و آزادگان اند. پیشْ‌بینیِ دنباله‌یِ بحث ساده است: دم شدنِ دُم یا فرودست‌شدنِ فرودستان نیز چَمْ‌ورزانه است. فرودستان همان زنگیان و بندگانِ بدگوهراند.

یکیِ از دلواپسی‌هایِ نویسنده‌یِ روایت، دُم شدنِ سر و سر شدنِ دُم است. که اگر چنین شود همه‌یِ آهوانِ اخلاقی (=رذائل) می‌بالند و هنرهایِ اخلاقی (=فضائل) فرومی‌میرند.

سر شدنِ دُم و دُم شدنِ سرْ خواستِ اهریمن است؛ سر شدنِ سر و دُم بودنِ دُم خواستیِ اهورایی است. نویسندگانِ دینْ‌کرد در این معنا بسیار پیگیر و استوارْمنش اَند.

۲۱۴ بحثِ کرده‌یِ دویست و چهاردهُم درباره‌یِ رواجِ گسترنده و همیشگیِ دینِ بِهی در جهان و، زورمندی و کارآییِ دینِ بِهی است.

نویسنده، در بندِ نخستِ روایت می‌گوید: هر کیش و آیینی، با هر نامی دَم از ستایشِ راستی و نکویی زند و دروغ و بدی را نکوهیده دارد، از بنیاد، آموزه‌هایِ دینِ بِهی را رواج داده و می‌دهد.

استواریِ هر آن دادوآیین، پایش و رستگاریِ مردم، افزایندگیِ دارایی‌ها و پرورشِ چهارپایان و هر آن راستی و نکویی، همه و همه، آموزه‌هاییِ بِهْ‌دینانه‌اند. همراستایی با پاکی‌ونابی و کوشش برایِ نیست‌شوندگیِ تازشِ اهریمن و پیوستنِ به سرْمنزلِ مقصود نیز تنها آیینِ بِهْ‌دینی است.

هر دینی و هر آیینی که آموزه‌هایِ بالا را رواج‌دهد، دینِ بِهی را رواج‌داده‌است.

زَداژْمینو هر چه به فرجامِ تباهِ خویش نزدیک‌تر می‌شود، در ستیزِ با شگفتی‌هایِ پیشگفته‌یِ دینِ بِهی، در نَما (=در ظاهر)، نبردِ شگفت‌تری را به نمایش می‌گذارد.

۲۱۵ در کرده‌یِ دویست و پانزدهُم، نویسنده مردم را دسته‌بندی می‌کند.

سنجه‌یِ دسته‌بندی مردم در این روایت، درنظرگرفتنِ آنان در زمینه‌یِ دوستی و کار است. به سخنِ دیگر، چه کسانی را برایِ دوستی برگزینیم و از چه کسانی بپرهیزیم.

نویسنده، مردم را از دیدِ استواری یا نااستواری در نکویی و بدکرداری به شش دسته بخش‌می‌کند. پس از آن، دید و داوریِ خود را درباره‌یِ یک‌یکِ دسته‌هایِ شش‌گانه‌یِ برشمرده نشان‌می‌دهد. ولی نخست، داوریِ خود را درباره‌یِ بِهْترین و بدترینِ مردمان فرامی‌گوید؛ پس آنگاه چهار دسته‌یِ میانینِ دیگر را داوری می‌کند.

۲۱۶ بحثِ کرده‌یِ دویست و شانزدهُم یکسره درباره‌یِ ستم است. نخست، خاستگاهِ ستم، دودیگر اینکه آیا ستم نابودشدنی و پرهیختنی است؛ سدیگر، بحثِ چاره‌جویی در برابرِ ستم است.

نویسنده‌یِ روایت در تعریفِ ستم شیوه‌اي را برمی‌گزیند که در دیگرِ روایت‌هایِ کتابِ سوم، آن شیوه‌یِ تعریف را مردود دانسته است.

راوی می‌نویسند: «***ستم، در ذاتِ خود، نبودِ دادگری است***».

به دیگر سخن، داد و بی‌داد می‌باید متناقض باشند نه متضاد.

خواننده‌یِ نکته‌جو و فرزانْ‌پژوه به‌یاددارد نویسندگانِ روایت‌هایِ پیشینِ کتاب، از زبانِ آذرفَرْنْبَغ، این شیوه را، که در تعریفِ دو پدیده‌یِ متضاد، یکي را نبودِ دیگري برشناسانیم، مردوددانسته‌اند.

زیرا دو پدیده‌یِ متضاد دو امرِ وجودی اند با نهایتِ بُعدِ ممکن میانِ آن دو؛ نه اینکه یکي امري ایجابی باشد و دیگری امري سلبی. ولی در اینجا راوی‌اي دیگر نویسنده است و دادگری و ستم را دو امرِ متناقض می‌داند که بودِ هر یکي بازبسته‌یِ نبودِ دیگری است.

برایِ نمونه، برابرِ نظرِ نویسندگان، نمی‌توانیم بگوییم، «تاریکی، یعنی نبودِ روشنایی». بلکه هم تاریکی و هم روشنایی جداگانه هستيِ ویژه‌یِ خود را دارند. ولی در اینجا، نویسنده از این تعریف پیروی نمی‌کند و «***ستم***» را «***نبودِ دادگری***» می‌شناساند.

برایِ چندمین بار با پرسشيِ نوشتارْشناسیک روبه‌رو می‌شویم: آیا نویسندگانِ دینْ‌کرد از پی‌آمدها، لوازمِ منطقی و بروبارِ خِرَدکاوی‌هایِ بحث‌هایِ خود آگاه نبوده‌اند؟ یا، روایتگرانِ گوناگوني، در زمان‌ها و جای‌هایِ گوناگون، دست‌اندرکارِ فراهم‌چیدن و تدوینِ دینْ‌کرد بوده‌اند.

سخن کوتاه! شیوه‌یِ کاربستِ ستم، شیوه‌یِ افراط و تفریط است؛ شیوه‌یِ کاربستِ دادگری شیوه‌یِ میانه‌روی است.

ستم، بروبارِ ناآگاهی است؛ بنیادِ همه‌یِ ناآگاهی‌ها زَدارمینو است.

چاره‌یِ رسیدن به هر آن بی‌ستمی، گسترشِ دادِ ویژه‌یِ دینِ بِهی است. که راهکارهایِ بجا و بایسته برایِ رودررویی با ستم همه را یکجا دارد.

بخشِ دوم روایت (=کرده‌یِ ۲۱۶) درباره‌یِ نمادْنشانِ شاهِ ستمْ‌کامه و شاهِ برکنار از ستمْ‌کاری است. در این بخش، نویسنده‌یِ روایت بیاني دارد که به معنایِ وارسيِ نمادْنشاني است که به کمکِ آن می‌توان سنجه‌یِ ***شاهِ ستمْ‌کامه از شاهِ برکنار از ستم*** را آشکارکرد. ولی در سخنْ‌پردازیِ پس از آن، بخشي را می‌آغازد که بیش‌تر به توصیه به شاهِ ستمْ‌کامه برایِ برون‌رفتِ از ستمْ مانده است.

در پایانِ روایت، نویسنده به باورهایِ دو دسته از کیشداران می‌تازد که چرا گفته‌اند «***حتی بی‌دادِ ستمگرانه‌یِ شاه نیز برخاسته از حکمتيِ خدایی است***»؛ یا چرا مدعی شده‌اند: «***بخش‌هایي از***

بی‌عدالتی برآمدِ خواست‌وکامِ ایزد است، بخش‌هایی هم ریشه در کردوکارِ خودِ مردم دارد».

۲۱۷ سخنْ‌پردازیِ کرده‌یِ دویست و هفدهُم به پندهایِ فرزانگانِ شرقِ دور مانده است.

سخن بر سرِ این است که چه چیزی برایِ جهانِ مادی و تن و روانِ مردم و انجامِ کارها و کاربستِ «***داد / عدالت***» خوب است.

۲۱۸ سخنْ‌پردازیِ کرده‌یِ دویست و هیجدهُم درباره‌یِ نیروگانِ مینَویِ ودیعه‌نهاده‌شده در تنِ مردمان و کارگزارانِ زمینیِ آن نیروگانِ مینَوی و کِردوکارِ آن نیروها ست.

مردم، کارگزارانِ زمینیِ ستودگانِ پاکِ آسمانی، یعنی ایزدانِ همیارِ خداوند در کارِ آفرینش اند.

پس شایسته است ستودگانِ پاکِ مینَوی با حلول در تنِ مردم تنابندگان را سرپرستی‌کنند.

نیروهایِ مینَوی در هیئتِ چهار نیرو در زمین به‌آشکاری‌می‌رسند: روان، جان، فْرَوَهْرْ و نیرویِ خودآگاهی (=قوّه‌یِ اِشعارِ به نفس).

سخنورزی و تعریفِ این روایت از دانشواژه‌یِ پهلویِ «اَخْوْ / axw» نظرِ ما را درباره‌یِ معنایِ روشنِ واژه‌یِ درنظر زوزْآور می‌کند. در نظرِ ما، معنیِ هنجارین و درستِ این دانشواژه‌یِ پهلوی، یعنی اَخْوْ، «**پرتوایِ از جانِ اهورایی**» است. یکیِ از معناهایِ «اَخْوْ»، «نیرویِ زیستی» است.

سخن‌پردازیِ این روایت دنباله‌گیری و بلکه رساترسازنده‌یِ سخنْ‌پردازیِ روایتِ صد و بیست و سوم درباره‌یِ چهار نیرویِ مینَویِ پیشگفته است. بد نیست خواننده‌یِ پژوهنده بحث و سخنِ این روایت را با روایتِ کرده‌یِ صد و بیست و سوم برسنجد.

نکته‌یِ رویکردنی در این روایت، همانندسازیِ تن و روان است با اسب و سوارکار به پیروی از همانندسازی‌هایِ فرزانگانِ پیشا-سقراطی.

این روایت، بویژه سه بندِ پایانیِ آن، از نظرِ اِسکاتولوژیِ (=eschatology / فرجامْ‌شناسی / آخرت‌شناسی) دینِ مزدایی نیز پژوهیدنی است.

۲۱۹ سخنورزیِ کرده‌یِ دویست و نوزده درباره‌یِ وحی، یا بنا به ترجمه‌یِ ما، رازْآشکاریِ «ستوَتْ یَسْنْ» است.

چند هات از هات‌هایِ ۷۲گانه‌یِ «***گاهانیگ***» را **ستوتْ‌یَسْنْ** نامیده‌اند.

بندِ نخستِ روایت چنین آغاز می‌شود:

شیوه‌یِ مردم برایِ از آنِ خویش کردنِ رازْگُشایی‌هایِ (=وحی) فرازینِ «سْتوَتْ‌یَسْنْ»، آنگونه که از آگاهی‌هایِ دینِ بهی بدست می‌آید، خودشناسی و

خوددوستی است؛ که از بنیاد، شناخت و دوست داشتنِ روانِ خویش است.

پس از این، نویسنده، پی‌آمدهایِ دوستی با روان را تا نگسستن از خویشتنِ خدایی خویش و، فرازینگی‌هایِ این‌سَری و آن‌سَریِ مردمان را یک‌به‌یک برمی‌شمرد.

۲۲۰ سخن‌پردازیِ کردهٔ‌یِ دویست و بیستم دربارهٔ‌یِ نبردِ خِرَد و وَرَن (=کامه‌پرستی / تلون / رنگ‌برنگ‌شدن) در اندرونِ مردمی‌زادگان است.

اگر خِرَدْ تنِ مردم را پیشوایی کند، این پیشوایی همه سود خواهد بود؛ اگر وَرَن /کامه‌پرستی رهبری‌کند سرتاپا زیان‌خواهد بود. در این روایت، بس گزیده‌وار، پی‌آمدهایِ هر دو گونه رهبری نیز به‌میان‌آمده‌است.

۲۲۱ سخنِ کردهٔ‌یِ دویست و بیست و یکُم بر سرِ درازی و کوتاهیِ زمان است. و نیز اینکه، زمانِ بی‌کرانه تا کِی کرانمند شده‌است. اما این روایت (=کردهٔ‌یِ ۲۲۱) با همهٔ‌یِ کوتاهی‌اَش، بحثیِ زمان‌شناسانه را به‌میان‌می‌نهد که نمونهٔ‌یِ آن را در نوشتارگانِ فرزانوَرانهٔ‌یِ لایبْ‌نیتْس می‌یابیم که بنا بر آن، دیرندیِ زمانْ برآمدِ دستگاهِ اندیشگانیِ ما نیز هست.

۲۲۲ سخنورزیِ کردهٔ‌یِ دویست و بیست و دوم دربرگیرندهٔ‌یِ هفت جُستار دربارهٔ‌یِ مردم است.

از جمله اینکه: ذاتِ مردم چیِ ست، برایِ چه ساخته و آفریده شده‌اند، ذاتِ مردم در چه چیزیِ فرودمی‌آید، این ذات از سویِ چه کسیِ فروفرستاده شده است، ذاتِ مردم پس از وانهادنِ تن به کجا می‌رود، این ذات سویِ چه کسیِ بازمی‌گردد، و، زاد و نهاد یا همان ذاتِ مردم در پایانِ جهان به چگونه سامانیِ می‌رسد. در پایانِ روایت، نویسنده می‌گوید: در جهانِ آخرت، حتی تنْ‌پوشِ گیتیاییِ مردم نیز در سامانیِ پاک و ناب و تهی از پتیاره سامان‌دهی می‌شود.

انسانْ‌شناسیِ این روایت، از بنیاد با انسان‌شناسیِ دین‌هایِ سامی دیگرسانی دارد؛ که پژوهیدنی است.

۲۲۳ سخنورزیِ کردهٔ‌یِ دویست و بیست و سوم دربارهٔ‌یِ پیشْ‌بایست‌هایِ (=شرایطِ) گزینشِ سالار در هر یک از پایگان‌هایِ چهارگانهٔ‌یِ مردُمیک است.

نویسنده، در سرْنامهٔ‌یِ روایت پایبند می‌شود که سنجه‌هایِ گزینشِ سالار در هر طبقه، برایِ سالاری در همان طبقهٔ‌یِ مردمانه را برشمرد.

نخستین و زیرْبنیادی‌ترینِ همهٔ‌یِ سنجه‌ها، یعنی زیرْبنیادی‌ترین سنجهٔ‌یِ گزینشِ هر چهار طبقهٔ‌یِ مردُمیک از مجتهدِ اعلم گرفته تا سالارِ کشاورزان، سنجهٔ‌یِ «خِرَد» است.

در کتابِ سوم دینْ کرد بیش از پانصد بار، «خِرَد»، «خِرَدْورزی»، «خِرَدْپژوهی»، «خِرَدشکیبی»، «خِرَدْپسندی»، «خِرَدْسالاری» و مانندِ این‌ها سخت سفارش شده است.

حتی ارزشِ بی‌پایانِ دینِ مزدایی و استواریِ پی‌وپایه‌یِ آن نهاده‌شده بر خِرَدْورزی است؛ تا بدانجا که هر آیینِ «خِرَدْگریزی» دشمنِ دینِ مزدایی تلقی می‌شود. در این روایت نیز چنین است.

در این روایت (=کرده‌یِ ۲۲۳)، «خِرَد» سرآمدِ همه‌یِ هنرهایِ نهادی (=فضایل) است.

پس از آن، دو سنجه‌یِ فراگیرِ دیگر برایِ هر چهار پایگانِ مردُمیک برشمرده‌می‌شود.

پس از آن، پنج سنجه‌یِ دیگر نوشته‌می‌آید که ویژه‌یِ گزینشِ سالارِ دینْ‌سالاران برایِ سرپرستی بر طبقه‌یِ آسْرونان است.

در گزینشِ سالارِ طبقه‌یِ کشاورزان برایِ سرپرستی بر کشاورزان، افزونِ بر آن هشت سنجه‌یِ گزینشِ آسرونان، سالارِ کشاورزان می‌باید دارایِ دو سرشتْ‌نشانِ دیگر یا دو هنرِ اخلاقیِ دیگر باشد تا بتوان وی را به سالاریِ کشاورزان برگزید.

در گزینشِ سالارِ آرتشتاران، افزونِ بر آن سرشتْ‌نشان‌هایِ دَه‌گانه و پیشگفته، سالارِ آرتشتاران می‌باید دارایِ سه سرشتْ‌نشانِ دیگر نیز باشد تا بتوان وِی را در جایگاهِ سالارِ آرتشتاران (=آرتشبُد) برگزید.

از آن میان، داشتنِ پیکریِ تنومند، داشتنِ بیش‌ترین نیرویِ تنانی، و، دلیری است.

سخنورزیِ کرده‌یِ دویست و بیست و چهارُم درباره‌یِ سپاسْ‌گفتنِ اورمزد است به یوبه‌یِ پاداشیِ ۲۲۴
که به کرفه‌هایِ مردمان می‌دهد و راستداشتِ بی‌ستمی‌اَش در پادافرَهِ گناهِ مردمان.

نویسنده‌یِ روایت، با سخنِ زیر، گزارشِ خود را می‌آغازد:

جانِ ***«اهوراییْ‌سرشت»***ِ مردمْ بهره‌مند از ویرایشیِ خداگونه است.

بودوباشِ سه سِرْواژه‌یِ اوستایی در این روایت پـژوهشِ نـوشتارشناسیک و مـعنی‌شناسیکِ روایت را جدی‌تر می‌کند. دینْ‌واژه‌هایِ «هو-اَ-داسْرْ»، «اَ-داسْرْ»، و، «پَیْداگْ-اَ-داسْرْ».

این سه واژه‌یِ اوستایی، سه دَهِشانه یا سه پیام‌آورِ اهورایی‌اند که جـان و تـنِ مـردم را سـویِ کرفه‌کاری گرایان‌می‌کنند.

در میانه‌یِ روایت، نویسنده چَم‌ورزیِ (=استدلالِ) خود را برایِ سپاس‌گویی از ایزد در زمینه‌یِ پاداشِ کرفه به‌میان‌می‌نهد.

سه نیرویِ دیگر نیز هستند که جان و تنِ مردمان را سویِ گناه فرازمی‌برند و از کرفه بازمی‌دارند.

در پایانِ روایت، از شیوه‌ی خُرده‌سنجیِ نویسنده بر دسته‌ای ازکیشداران درمی‌یابیم که سه نیرویِ گرایان‌کننده‌یِ مردم سویِ گناه، فرارسیده از دیوان است.

دسته‌ای از کیشداران هستند که سه نیرویِ گناه‌آور را نیز دَهشانه‌ای ایزدی می‌انگارند. نویسنده در عبارتِ پایانیِ روایت، پاسخ کیشدارانِ نامبرده و پی‌آمدِ ناراستِ باورهایِ آنان را نشان‌می‌دهد.

۲۲۵ سخنِ کرده‌یِ دویست و بیست و پنجُم دربرگیرنده‌یِ پنج جُستار در زمینه‌یِ دین و نسبتِ مردمیان با آن است.

سخن، نخست، درباره‌یِ کسی است که دین در وجودِ وی ماندگار است.

نویسنده در بندِ نخستِ روایت، بالاترین مرزِ دینداری و باورمندی را با حسرت‌وارترین تب‌وتابِ مردمیان در برابرِ کنیزِ خوبْ‌چشمِ پیکرینِ بالابلندِ شَنگِ کلّه‌دارْ همانَسته‌می‌کند و برابرمی‌نهد.

دین، اگر در نظرِ مردِ خدا، همانندِ نیکوپیکرترینِ کنیزانِ شوخْ‌چشمِ خمارِ مهوش آید، چنین کسی با چنین نگاهی به دین، همان کسی است که دین در هستانِ او ماندگار است.

از بسِ بازگویی و تکرار، دیگر نباید شگفتزده شد که دینِ مزدایی نیز فراترین مرزِ باور را با بالاخمانیدنِ همه‌یِ مردمان در برابرِ حوریْ‌وشِ شوخِ خُرامنده برابر نهد.

پس از این، مِهر و دُوشارْم به دین با خرمایِ تربیت‌شده با آبِ خوشگوار و مانندِ این نیز همانندنهاده‌می‌شود. سپس، درباره‌یِ «کسی که دین را با پرس‌وجو می‌یابد»، و «کسی که بی‌پرس‌وجو، دین، خودبه‌خود بدو روی می‌کند» و، «کسی که دین را به کمکِ آگاهی و دانش به‌دست‌می‌آورد»، و در پایان، از «کسی که از دین روی‌برگرفته است و دین برایِ وی بیگانه است» نیز سخن‌می‌رود.

کسی که به هیچ دینی پایبند نیست همان «سوفیست» و «دَهری» است.

نویسندگانِ دینْ‌کرد و دیگرِ رازپژوهان و دینْ‌جویانِ سپسین نیز همیشه «دهری» و «سوفیست» را یکی دانسته و برابر گرفته‌اند.

۲۲۶ سخنورزیِ کرده‌یِ دویست و بیست و شُشم درباره‌یِ بایستمندیِ فضایل و نابایستمندیِ رذائل در نهادِ مردم است.

چه چیزی ارزانیِ همگان است؟ همانی که در همان دَمِ رسیدنْ هست‌وبودِ آن آشکارا بایستمند است.

چه چیزي در همان دَمِ رسیدن بایستمند است؟ هماني که جهانْ‌آفرین بودِ آن را برایِ هـر کس واجب‌دارد و آن، هنرهایِ نهادی (=فضایل) است؛ که به‌کاراندازنده‌یِ خِرَدِ مردمان نیز هست.

چه چیزي برایِ مردم نابایستمند است؟ هماني که جهانْ‌آفرین بودوباشِ آن را در تن و جانِ مردمْ بایستمندنمی‌داند و نمی‌خواهد و آن، رنگ‌برنگ‌گشتنِ (=تلونِ) تباهنده است.

نویسنده‌یِ روایت در اینجا نیز زمانکي می‌یابد تا ایرادِ اعتقادیِ دسته‌اي از کیشداران را برملاکند. دسته‌اي از کیشداران بر این باور اَند که تلون‌خواهیِ تباهنده را نیز ایزد بـرایِ آزمـودنِ مـردم در هستانِ آنان نهاده‌است.

در سرتاسرِ دینْ‌کرد، نـبرد مـیانِ خِـرَد و کـامه‌پرستی (=وَرَن / تـلوّن‌خواهـی)، یکـي دیگـر از پیکرینگی‌هایِ نبردِ گیهانيِ اهورا و اهریمن است، که، در تنِ مردمان دنبال‌می‌شود.

سخنْ‌پردازيِ کرده‌يِ دویست و بیست و هـفتُم دربـاره‌یِ بُـنْ‌واژه و نـیز، بُـن‌وگوهرِ بِـهْ‌دینی و بددینی است.

کرده‌یِ دویست و بیست و هفتُم سه بخش است.

در بخشِ نخست، سرْواژه‌یِ بِهْ‌دینی، و، سرْواژه‌یِ بددینی شناخته می‌گردد. بِهْ‌دینی قرارِ ابدیِ جهانْ‌آفرین برایِ تنابندگان است.

بحث که به بددینی می‌رسد نوشتارِ پهلوی دچارِ تاریکی می‌شود.

آنگونه که ما دریافته‌ایم، بددینان بر این باور اند که جهانْ‌آفرین خاستگاهِ وجودِ بددینی در جهان نیز هست. بخشِ دوم، گزارشي درباره‌یِ جمشیدِ جَم است. جَم در برابرِ دادِ دینْ فرمانبُردار بود و در پیمانِ خود با اورمزد استوارْمنش. و نیز ایزد را بسانِ مطلق تهی از هر پتیارگی می‌دانست.

دیوان ایزد را در جایگاهِ بُن‌وگوهرِ بدی نیز می‌شناساندند. و می‌کوشیدند نگرگاهِ دیویِ خود را میانِ برزنیان و زبونْ‌گرفتگان پخش‌کنند. نگرگاهي که افراط و تفریط را در برابرِ میانه‌رویِ دینِ بِهی می‌نهاد. انجمني برپامی‌شود که جَم از یکسو و دیوان از سویي دیگر در آن نشسته‌اند.

بحثِ انجمن بر سرِ فروزه‌هایِ ایزد است. جَم در پایانِ انجمن درستيِ گفتارهایِ یزدانْ‌پسندانه‌یِ خود را استوارمی‌دارد. و خود بر آن پیمان می‌رود.

دیوان ولی با فریبکاری خیم‌وخويِ ضحاک را به‌تباهی‌می‌کشانند و وِی آوازهِ پادْآیینِ دیـوی می‌شود و افراط و تفریط را در پیکرِ دینِ یهودی سامان‌می‌دهد و کتابي به نامِ پنجْدَر (=اسفارِ پنج‌گانه) تدوین‌می‌کند و شهرِ اورشلیم را بُنْ‌گاهِ آن پادْآیین قرارمی‌دهد.

این مرده‌ریگِ دینی از ضحاک به ابراهیم، و از ابراهیم به موسی و از موسی به شاگردانش می‌رسد. این پاذْآیینِ دیوی در کالبدِ دینِ یهودی به ایرانشهر گزند می‌رساند. دینِ مزدایی و شهریاریِ ایرانی فرودمی‌گیرد. همه گونه بدی در جهان درمی‌گسترد.

نویسنده‌یِ روایت در بندِ پایانی هشداري بدین گونه می‌دهد: «تا آن زمان که این بنیادِ پتیاره‌ساز در این بوم‌وبر ریشه‌دارد، آش همان آش است و کاسه همان کاسه». مگر اینکه خواست و فرمانِ جهانْ‌آفرین در این سرزمین به‌پیدایی‌رسد.

۲۲۸ سخنِ کرده‌یِ دویست و بیست و هشتُم درباره‌یِ مردمِ سودمندِ فراخگرِ گیهان و مردمِ زیانْ‌رسانِ تنگیْ‌آورِ بر گیهان است.

سنجه‌یِ این دو دسته مردم نیز به‌کارگیریِ خِرَد است. به‌کارگیریِ خِرَد در پایان، جهان و همه‌گونه نیکی را به افزایندگی می‌رساند. آن دسته از مردم که نه از خِرَد بلکه از کامه‌هایِ وَرَنْ‌آلود پیرویکنند جهان را به کاهندگی می‌کشانند.

در این روایت (=کرده‌یِ ۲۲۸)، با همه‌یِ کوتاهی‌اَش، یکي از سرْسخنانِ زیربناییِ دینِ مزدایی فراگفته‌شده‌است:

«به‌کارگیریِ خِرَد، جدای از انجامِ جديِ خویشکاریِ آفرینشی و مردمانه، هیچ سودي ندارد».

۲۲۹ بحثِ کرده‌یِ دویست و بیست و نُهُم یکسره فرزانْوَرانه است.

در این روایتِ درازآهنگ، سخن بر سرِ معنی و مفهومِ «آزمایش»، و، آن هستومندی است که به آزمایش کردن نیازمنداست.

بحث، رونمایي ارسطویی دارد؛ ولی رونمایِ ارسطوییِ بحث، مانندِ همیشه، برایِ استوارکردِ درستیِ درونه‌ها و بُنْباورهایِ دینِ مزدایی به‌کارمی‌رود.

چندین دَه نکته‌یِ شایایِ فرزانْ‌پژوهی در این روایت به چشم می‌آید. یکي اینکه تنها اورمزدِ جهانْ‌آفرین است که علمِ مطلق دارد و نیازمندِ پژوهش و آزمون نیست. هستومندان همه نیازمندِ آزمون اند. پس، هر نیازمندِ آزموني یعنی هر آن هستومند.

آزمایش بر چیزيِ نهفته از دانش تعلق‌می‌گیرد؛ آنهم از راهِ نمادها و نشانه‌ها (=دَخْشَگ ئُد نیشان). نمادها و نشانه‌هایي که برایِ آزمونگر آگاهی‌هایِ تازه‌ای فراچنگ‌می‌آورد.

نکته‌یِ شاینده در این روایت که نیز سرتاسرِ سخن گِردِ آن می‌چرخد، تکیه‌یِ نویسنده بر سه بار آزمودنِ هر کس یا هر چیزي است.

خوانندهٔ پژوهنده خواهد دید که در کردهٔ صد و پنجاه و هفتُم نیز آزمونِ پزشکِ موفق یا ناموفق سه بار آزمودنِ وی است.

این، نشان از آن دارد که نویسندگانِ دینْ‌کرد برایِ «استقراء / گام‌برداری از خُرد به کلان» مرزیِ کمیّتی / چندی‌شناسانه قائل بوده‌اند.

در کارنامهٔ وندیداد نیز بحثِ سه بار آزمودنِ هر چیزی بازگویی شده‌است. رویِ‌هم‌رفته درونهٔ سخنِ روایت، گِردِ مقولهٔ شناختهٔ «دال و مدلول» است؛ که بنیادِ استقراء دانسته‌شده‌است.

نویسندگانِ دینْ‌کرد با بحثِ دالّ و مدلول به‌خوبی آشنایی دارند. در روایت‌هایِ گوناگون، هم از دلالت‌هایِ خِرَدْبنیاد (=عقلی)، هم از دلالت‌هایِ پیمانْ‌بنیاد (=وضعی / قراردادی) و هم از دلالت‌هایِ سرشتْ‌بنیاد (=طبعی) سخن‌می‌رود. راوی می‌نویسد: از میانِ کارهایِ اینْ‌جهان، در بحثِ «آزمایش»، آزمایشِ شهریاری و دین است که ***«خدایی‌بودن یا دیوی‌بودنِ آن شهریاری و دین»*** با سه بار آزمایش در سرگذشت‌ها به آشکاری‌می‌رسد.

این همان آماجی است که نویسندگان از به‌میان‌نهادنِ بحثِ آزمایش سرِ آشکارگردانیدنِ آن را دارند.

شهریاریِ نیک یک بار در شاهیِ جَم و جَمْ‌تخمگان به آشکاری رسیده است. دودیگر در نژادِ منوچهر و کیانیان و سدیگر در نژادِ ساسانیانِ نیکْ‌آفریده.

شهریاریِ بد نیز در تبارِ ضحاک به‌آشکاری‌رسیده‌است. پادْنیرویِ کاهندهٔ آفرینش، اهریمن، برایِ رواجِ پادشاهیِ بدِ بدتخمگانْ نخست ضحاک را گزین کرد. پس از وی تبارِ شهریاریِ بد به ابراهیم رسید.

با هر بار بازآراییِ پادشاهیِ بدتخمگان، دسته‌دسته افزون‌خواهی و کاستی‌کاری و بی‌داد و تباهی بر ایرانْ‌زمین فروباریده است.

در بندِ پایانیِ روایت، نویسنده نتیجه‌می‌گیرد که همهٔ چیزهایِ جهان، در روندِ هستی‌پذیری، از نظرِ نکویی و بدی، سه باز آزموده شده یا خواهند شد.

۲۳۰ سخنورزیِ کردهٔ دویست و سی‌اُم دربارهٔ ویژگی و سرآمدبودنِ فردِ مزدایی دینبُردار است.

راوی می‌نویسد: «زمزمهٔ مَنْتْرَهایِ دینِ مزدایی، ذاتیِ دینِ مزدایی است». سپس مدعی‌می‌شود هر نامی که بر چیزی نهاده شود، در نسبتِ با حقیقتِ درونیِ آن چیز، نامیِ سزاوار و بامُسَمّی است. که همان سخنورزیِ همْ‌اندازگی و تطابقِ ذات و نام است. معنایی همانند با ***«الاسماءُ تُنَزَّلُ مِنَ***

السماء». پس، مرد و زنِ ***«دینبُردار»*** دینِ مزدایی نیز شایسته‌ی این نام‌اَند.

به دیگر سخن، کسي که از پیشْ زاد و نهادي شایسته دارد، شایسته‌ی اطلاقِ این نام می‌شود.

۲۳۱ سخنورزيِ کرده‌ی دویست و سی و یکُم سخني تکراري درباره‌ی خِرَدْپذیر بودنِ پاداشِ ثواب و پادافْرِهِ گناه است. نسبت و همانندیِ پیشا-سقراطیِ اسب و سوارکار برايِ تن و روان دوباره فراگفته‌می‌شود. اگر کسي اسبِ شاه را به‌خوبی برايِ سواری آماده‌کند پذیرايِ پاداش است. اگر کسي نتواند اسبِ شاه را به‌خوبی برايِ سواری آماده‌کند شایسته‌ی کیفر است. اگر روانِ مینوآشیان نیز نتواند تنِ زمینيِ خود راکه برايِ سواری در جهانِ مادی به وی داده‌اند درست و رسا بپرورد، سزاوارِ کیفرخواهدشد.

۲۳۲ سخنِ کرده‌ی دویست و سی و دوم درباره‌ی آن مردماني است که در زمینه‌ی فرّه‌ی یزدانی نیک‌نشان‌ترین اَند، و، آن دسته از مردم که در زمینه‌ی شوربختی پُرنشان‌ترین اَند.

بحثِ روایت با گزاره‌اي آغاز می‌شود که به گمانِ ما از بحث‌هايِ زیربناییِ دبستانِ رازِ (=عرفانِ) دینِ مزدایی است. و آن، یکي دانسته شدنِ فرّه‌ی یزدانی با حسِّ وظیفه‌شناسی است.

هر هستومنديِ، جاندار و بی‌جان، آسمانی و زمینی، هوشنده و بی‌هوش، رونده و چرنده، مینَوی و گیتیایی، در دستگاهِ آفرینش برايِ انجامِ کاريِ ویژستِگی (=تخصیص) یافته است.

این تخصیص و آن نیرويِ انجامِ خویشکاريِ خدانهاده، همان فرّه‌ی یزدانی است.

نویسندگانِ دینْ کرد، پی‌درپی، بر این نکته انگشتِ سخن می‌نهند که: ***«خویشکاریْ همان فرّه‌ی یزدانی است؛ فرّه‌ی یزدانی همان خویشکاری است»***.

ایزدانِ همیارِ خداوند در کارِ آفرینش (=ملائکه‌ی مقرب)، در زمینه‌ی انجامِ خویشکاری‌هايِ اهوراپسند از همه‌ی دیگر هستی‌داران کوشاتر اند؛ از این روی، اگر مردمیْ‌زادگان در انجامِ خویشکاری‌هايِ آفرینشيِ خود بکوشند، از نظرِ همسانی با ستودگانِ پاکِ مینَوی برابر نهاده‌می‌شوند.

پس از این، نویسنده‌ی روایت نشان می‌دهد که دوريِ کاهلانه از خویشکاری ما را هر چه بیش‌تر به دیوان مانندتر و نزدیک‌تر می‌کند؛ و، پاذفَرّه‌ی (=ضدِّ فرّه‌ی) دیوی که همان شوربختی است، در آنان افزایش‌می‌یابد.

نویسنده، معنايِ پذیرايِ نظرِ خود را با واژه‌ی پهلَویِ «دُش-فرَّگ» برمی‌گوید.

برابرِ گمان و بازشناختِ ما، واژه‌ی درنظر، متضادِ واژه‌ی پهلَویِ «خْوَرَّه» است.

۲۳۳ سخنِ کرده‌ی دویست و سی و سوم درباره‌ی آگاهی‌ها، و البته باریکانه‌تر، آگاهی‌هايِ نماییني

(=ظاهری) است که دیگرِ دین‌ها دربارهٔ امورِ پیدا و پنهانِ جهان فرامی‌گویند.

دلاَهنگِ نویسنده از همان بندِ نخستِ روایت آشکارمی‌شود. برای مردِ دادوَرِ راستْ‌گفتار، گواهی‌ها و آگاهی‌هایِ شخصِ دروغگو با گواهی‌ها و آگاهی‌هایِ شخصِ راستْ‌گویِ خِرَدگرا برابرنیست. پس، گفته‌ها و گواهیْ‌نمایی‌هایِ آن دینِ دروغ دربارهٔ امورِ پیدا و پنهانِ جهان نیز با گفته‌ها و گواهی‌هایِ ***«دینِ استوار بر خِرَد و نهاده بر راستی»*** نیز همسنگ و همتراز نیست.

۲۳۴ سخنِ کردهٔ دویست و سی و چهارُم دربارهٔ مرزِ میانِ کار و ناکار است.

کار یعنی کرفه (=ثواب)؛ ناکار یعنی گناه.

هرکدام دو دسته‌اند: برخی کرفه‌ها به خویشتنِ خویش کرفه‌اند و برخی برابرِ بازشناختِ دستگاهِ دادگستری. گناه نیز به همین شیوه دو گونه است.

۲۳۵ سخنِ کردهٔ دویست و سی و پنجُم دربارهٔ اندرون و بیرونِ تنِ مردمیْ‌زادگان، و، دربارهٔ بویناکی و گندبوییِ جانِ آنان است.

خوش‌بوییِ اندرونیِ تنِ مردمْ‌زادگان سرشتین است؛ گندناکیِ آن از سویِ دیوِ آز است.

خوش‌بویی‌هایِ برونی نیز از هر آن گیاهِ خوش‌بوی برمی‌آید؛ گندناکیِ برونی از مردار و ریمنی‌ای است که پی‌آمدِ آمیختگیِ گنداَورِ اهریمن با جهان است. خوش‌بویی و گندناکی، از بنیاد، برآمده از وَهْمَن و اَکومن است. در پایانِ روایت، نویسنده آیه‌ای از یسنا، هاتِ سی و پنجُم را به همراهِ گزارشِ پهلویِ آن برمی‌نویسد.

۲۳۶ سخنْ‌پردازیِ کردهٔ دویست و سی و ششُم دربارهٔ بِهْترینی و بدترینیِ شهریاران است.

بِهْترینِ شهریاران آنانی اَند که رایْ‌فرمایی‌شان نهاده بر مِهرورزی و، نیک آرمنده گردانیدنِ مردم است. بدترینِ شهریاران آنانی اَند که فرمانْ‌فرمایی‌شان نهاده‌شده بر بدمِهری و اِسکانِ نابه‌جای و نادرستِ مردم باشد. در دنباله، نویسنده، چهار سخنوارهٔ ***«مهرورزیدن»***، ***«به‌درستی آرمنده گردانیدن»***، ***«بدمهری»***، و، ***«اِسکانِ نابه‌هنجار و نادرست»*** را تعریف می‌کند.

۲۳۷ سخنِ کردهٔ دویست و سی و هفتُم دربارهٔ وامِ مردمان به آفریدگار است به سببِ رستگاری و شرایطِ رستگاری‌ای که آفریدگار به آنان ارزانی داشته‌است.

نوشتارِ پهلویِ این روایت (=کردهٔ ۲۳۷) با زبانی بسیار پیچیده و تاریکْ‌نما نوشته‌شده‌است؛ ازاین‌رو، جز ازگزارشِ سرْنامهٔ روایت و بندِ پایانیِ آن، به درستیِ گزارشِ خود امیدوارنیستیم.

آنچه تاکنون از این روایت دریافته‌ایم این است:

انسانِ شرافتمند، هرگونه مهر و دُوشارْم دیگران را نسبتِ به خود پاسخِ درخور می‌دهد و به‌کردار نیز مهر و دُوشارمِ دیگران را به‌منزله‌یِ دِیْنی بر گردنِ خود درنظرمی‌آورد و به‌موقع جبران‌می‌کند.

پس، پاسخِ مهر و دوشارْمِ جهانْ‌آفرین از سویِ مردمیانِ نژاده و شریف نیز می‌باید چونان وامی بر گردنِ آنان تلقی‌شود؛ خداوند نیز سپاسْ گوییِ و لطف و محبتِ (=مهر و دُوشارْمِ) تنابندگان را به بِهْترین شیوه‌ای که آن شیوه همْارزِ خداوندیِ خداست، پاسخ‌می‌دهد.

به واقع نیز دَهِشانه‌هایِ یزدانی بروبارِ کردارهایِ ستایشْوَرانه‌یِ [=ستایشوَرانه‌یِ] خودِ بندگان است که ارزانیِ آن می‌شوند.

نمایِ برونیِ روایت در بسترِ سخنِ پهلوی، از نظرِ زبان و بیان، به‌گونه‌ای تنسیق شده‌است که خواننده گمان می‌کند این خداوند است که می‌باید وامدارِ سپاسْ گویی‌ها و شکرگزاری‌هایِ بندگانِ خود باشد. و این معنایِ آشفته از باورهایِ هیچ دینی و آیینی برآهنجیده نمی‌شود.

با پیشِ رو داشتنِ بنایِ اعتقادیِ دینِ مزدایی، برایِ ما شکی نمی‌ماند که روایتْ دستکاری‌شده و آسیب‌دیده‌است.

۲۳۸ سخنِ کرده‌یِ دویست و سی و هشتُم درباره‌یِ چارچوبِ بِهْدینی و بددینی، و، بِهْدینِ فرودین و میانین و فرازین است.

چارچوبِ بِهْدینی گرایشِ خواستِ مردم به ذاتِ دینِ بِهی است؛ چارچوبِ بددینی نبودِ گرایشِ بددین به ذاتِ دینِ بِهی است.

بِهْدینی هستیِ دین را هستی‌ای خدایی می‌نگرد؛ بددینی برایِ دین، هستی‌ای خدایی قائل‌نیست.

در بِهْدینی پرتوهایِ اهوراییِ جان از راهیِ مینَوی به اندیشه‌گاهِ مردم می‌رسد. بددینی این راه را بسته می‌انگارد. پس از بحثِ چارچوبِ بِهْدینی و بددینی، نویسنده هواخواهانِ بِهْدینی را بر سه دسته می‌داند: بِهْدینِ فرودین، میانین و فرازین. و یک‌به‌یک این سه گون بِهْدین را تعریف‌می‌کند.

۲۳۹ درکرده‌یِ دویست و سی و نهم، پشتِ‌سرِهم با دو سرْنامه (=تیتر) از دو روایت روبه‌رومی‌شویم؛ و بی‌درنگ گزارشِ سرْنامه‌یِ دوم نوشته‌آمده‌است. روشن است که نوشتارِ توضیحیِ سرْنامه‌یِ نخست برجای‌نیست و ازدست‌رفته‌است.

استادانِ زبان و ادبِ پهلوی بر این باوراند که کرده‌یِ نُهُمِ پیکارْنامه‌یِ «**شْکَنْدْگُمانیک ویزار**» همین کرده‌یِ دویست و سی و نُهُمِ دینْ‌کرد است. نویسنده‌یِ پیکارْنامه‌یِ پیشگفته، در کرده‌یِ نُهُمِ کتابِ خود، بی هیچ دخل و تصرفی نوشتارِ دینْ‌کرد را بازگویی‌می‌کند.

نهادْمانِ کتابِ شکندگمانیک و نهادْمانِ این روایتِ کتابِ سوم نشان‌می‌دهد که این روایتِ دینْ‌کرد، زمانِ تَرابری و هنگامِ نوشتن در شکندگمانیک، حتی بازنویسی هم نشده‌است؛ بلکه کرده‌یِ درنظر یکجا قیچی‌شده و به پیکارْنامه‌یِ شکندگمانیک تَرابُرده‌شده‌است. رونویس‌کنندگانِ خدابیامرزِ دینْ‌کرد چندین بار با قیچی به جانِ دینْ‌کرد افتاده‌اند؛ ولی روایت‌ها را در همین کتاب جابه‌جا کرده‌اند. این بار کارِ قیچی و تَرابَری به کتابی دیگر کشیده‌شده‌است. دانسته نیست که چرا نویسنده‌یِ شکندگمانیک (=مردانْ‌فرخ پسرِ اورمزْداد) رنجِ بازنویسی را بر خود هموار نکرده‌است.

دومناش، مترجمِ فرانسویِ کتابِ سوم، برایِ نگه‌داشتِ یکدستیِ شماره‌گذاری‌هایِ خود با گزارشِ سنجانا، روایتِ نخستین را با شماره‌یِ دویست و سی و نُه (الف)، و، روایتِ دومین را با رقمِ دویست و سی و نُه (ب) نشان‌داده‌است.

۲۳۹ (الف) بحثِ کرده‌یِ دویست و سی و نُهُم(الف) درباره‌یِ هستی‌داشتنِ همستیزنده‌یِ آفریدگان، و، درباره‌یِ پیشینْ‌بودگیِ آن به نسبتِ دیگرِ آفریدگان است.

از آنجا که بُنْ‌نوشتِ پهلویِ بخشِ بزرگیِ از پیکارْنامه‌یِ «*شکندگمانیک ویزار*» ازدست‌رفته‌است، و از آنجا که روایتِ پهلویِ دینْ‌کرد (=کرده‌یِ ۲۳۹ الف) هم در میانِ ازدست‌رفته‌ها بوده‌است، و از آنجا که گزارشِ سانسکریتی و پازندِ پیکارْنامه‌یِ درنظرْ امروز دردست‌است، گزارشِ سانسکریتی و نوشتارِ پازندِ این روایتِ دینْ‌کرد امروزه برجای‌است.

در گزارشِ سانسکریتی، بندها شماره خورده‌اند. شماره‌یِ بندها از یک تا چهل و پنج است.

چهار بندِ آغازین درباره‌یِ اقتباس از دینْ‌کرد است. از آذربادِ یاوندانِ والاتبار، در جایگاهِ کسی یادمی‌شود که کارنده‌یِ بذرِ دینْ‌کرد است اما نه نویسنده‌یِ آن. مردانْ‌فرخ، آذرفَرْنْبَغِ فرّخزادان را نخستین تدوین‌گرِ دینْ‌کرد می‌شناساند.

چنین می‌نماید که استوارْداشتِ درستیِ این گزاره که بنا بر آن، بُن‌وگوهرِ ستیزنده با آفریدگان، هستیِ ویژه و بخودْاستوار دارد، از اندرونی‌ترین اندرونِ مردمیْ‌زادگان تا بیرونی‌ترینِ آن، نمودیِ آشکار، قطعی و مسلم است. برایِ نمونه: هستی‌داشتنِ فضایل و رذائل؛ هستی‌داشتنِ آفریننده و ویرانگر؛ هستی‌داشتنِ گرما و سرما، نموری و خشکی؛ تاریکی و روشنایی؛ گندناکی و خوشبویی؛ زهر و پادْزهر و، چهارپایانِ سودمند و درندگان.

فراتر از جهانِ مادی، هستی‌داشتنِ اخترانِ بد و اخترانِ بخشنده‌یِ بخت.

و، ستیزشِ دیوان و ایزدان که فراتر از مرزِ دیدن و اِنگاردن (=تصور) است.

آفرینشِ آفریدگانْ کردوکاريِ بایستمندانه است و آفریدگان، براي زندگی و نبردْ زیناوند به (=مجهز به) ابزارِ بایسته‌اند.

آفریننده‌يِ نیکی‌ها، در کارِ آفرینش نمی‌تواند بی‌بهره از آگاهی یا بی‌بهره از انگیزه یا بی‌بهره از سود باشد. و اینکه همه‌يِ آفریدگان، هر کدام زیناوند به ابزاري اند که چاره‌سازِ آنان در برابرِ تباهيِ دشمنِ ستیزنده است، خود، گواهيِ استوار است بر اینکه جهانِ سودمند، کارْنشانِ سازنده‌اي سودرسان را بر پیشانيِ خود دارد.

فراتر از بندِ سی و شش، نویسنده می‌کوشد پیشینگيِ هست‌وبودِ ستیزنده‌يِ ویرانگر را در سنجش با زمانِ آفرینشِ آفریده‌هایِ نیکْ استوارکند.

چرا آفریده‌ها سودمند آفریده شده‌اند؟ چون به انگیزه‌يِ برآوردِ نیازي از پیش سودمندشده‌اند.

این نیاز، پیشاپیش، بازبسته‌يِ جبران و زُدایشِ شتابِ تنگ‌کننده و دردآورِ اهریمن بر آفرینش است. پس، روشن است که سازواره و اندامه‌يِ تنابندگان کمکي است به آنان برايِ ایستادگی در برابرِ دشمنِ آفرینش. و این مطابق است با همه‌دانی و همه‌توانيِ دانشِ پیشینْبنیادِ جهانْآفرین.

ژرف‌نگری در کارِ آفرینش نشان از آن دارد که با نبردي سازمان‌یافته و تنابندگاني پروریده برايِ این نبرد روبه‌روهستیم. چه، پرورشي سِرِشْتْوَرانه (=غریزی) و چه پرورشي دانشوَرانه.

فرجامْشناسيِ بُنْانگیزها (=عللِ غایيِ) در این گزارش سرتاسر ارسطویی است.

۲۳۹ بحثِ کرده‌يِ دویست و سی و نُه(ب) درباره‌يِ موهبت و آفرینشِ بخششْ‌گونه‌يِ خداوند است.

(ب) نویسنده‌يِ روایت، معنايِ پذیرايِ نظرِ خود را از مفهومِ موهبت، با دینْ‌واژه‌يِ پهلويِ «یان» فرامی‌گوید.

چه هنگامي می‌توانیم از جهانْآفرین درخواستِ موهبت (=یان) کنیم؟ آن زمان که ژرفانه و پاک و ناب و ویژه بدو دِل بسپریم و برابرِ خواستِ او رفتارکنیم.

یزدان از ما کرفه‌کاری می‌خواهد. پاسخِ کرفه‌کاريِ مردم پیشاپیش اعطايِ خِرَد وَهمنانه است. حتی شهریارِ یزدانْخُو نیز هر چه بیش‌تر کرفه‌کاری کند به همان اندازه از موهبتِ خدایی بهره‌وَر خواهدشد. رفتارِ دیوپرستانه، پاذْفرّه‌يِ دیوی نصیب می‌برد؛ چونان ضحاک.

پاسخِ دیوان به گنه‌ورزيِ بندگان، شهوتِ آکومنانه است.

در پایانِ روایت، نویسنده زمانکي می‌یابد تا دسته‌اي از کیشداران را به نقد کشد که چرا مدعی‌شده‌اند: ***«غارتگری و چپاول و، فرجامِ تباهِ برخي ستمکامگان در جهان نیز بخشي از طرحِ***

آفرینشی و تقدیریِ خداوند است».

۲۴۰ در کردهٔ دویست و چهلُم با یکی از بحث‌هایِ اِپیستمولوژیکِ (=شناخت‌شناسیکِ) دینْ کرد روبه‌رو می‌شویم.

سخن بر سرِ جداسانیِ آگاهیِ خِرَدْبنیاد (=تعقلی) از آگاهیِ شنیداری (=سماعی) است.

گمان و بازشناختِ ما این است که بافتِ سخنِ بندِ نخستِ روایت سخت آسیب‌دیده‌است. کوشیده‌ایم بخشِ آسیب‌دیده و ازدست‌رفته را در سنجشِ با رونـدِ سخن، هر چند گمانوَرانه، بازسازی‌کنیم. ترجمهٔ خود را البته برابرِ نوشتارِ بازسازی‌شدهْ آغازکرده و به انجام‌رسانده‌ایم.

مردم، از نظرِ بنیادهایِ باورشناسیک بر دو دسته‌اند: یک دسته آنانی که در کافت و واکافت و آناکاویِ دیده‌ها و شنیده‌ها و پرماسیدنی‌ها آهنگِ آناکاویِ خِرَدورزانه را دارند.

یک دستهٔ دیگر آنانی اند که روی به شنیده‌ها می‌کنند.

خِرَدورزان نیز دو دسته‌اند: آنانی که در خِرَدورزی استوار اند و آنانی که در خِرَدورزی استوارْمنش و جدی نیستند.

نویسندهٔ روایت همهٔ دسته‌بندی‌ها و پیشْ‌گذارده‌ها و مقدماتِ پیشگفته را می‌چیند تا نشان‌دهد گرایشِ ناراستِ برخی مردم سویِ برخی دین‌ها و آیین‌هایِ انیرانی استوار بر خِرَد نیست و نهاده‌شده بر شنیده‌ها ست.

بویژه آیینی اَنیرانی که مدعی‌است: ***«هم خیر و هم شر برآمدِ آفرینشِ بُن‌وگوهرِ یزدانی است».***

۲۴۱ سخنورزیِ کردهٔ دویست و چهل و یکُم دربارهٔ ستایش و پرستشِ جهانْ‌آفرین است.

چند نکتهٔ پژوهیدنی در این روایت، آن را نیازمندِ وارسی‌هایِ جدی‌تر و روشن‌تری می‌کند. نویسنده، ستایش و پرستش را تنها ویژهٔ جهانْ‌آفرین می‌داند. جهانْ‌آفرین، مینُویِ سرآمدِ همهٔ مینُوان است و همه‌آگاه و همه‌توان و همه‌خدای. دانایی و رادی و راستی، در بالاترین پایه، سرچشمه‌گرفته از او ست. پس، هرگونه سپاس‌گویی و یَزِشِ خداوند، خودبه‌خود سپاس و یزشی به فروزه‌هایِ خداوند نیز هست. از این رو، اگر تنابنده‌ای دارایِ فروزه‌هایِ اهورایی باشد، در هر یَزِشی، از سپاس‌گویی‌هایِ ویژهٔ خداوند نیز بهره‌مند می‌شود. ولی برخی کیشداران دیو را به‌جایِ ایزد یَزِش‌می‌کنند. چنین یزشی به خداوند نخواهد رسید.

نویسنده در پایانِ روایت دسته‌ای از کیشداران را به نقد می‌کشد که چرا از یک سو مدعی‌شده‌اند: «هیچ یک از آفریدگان نباید بر دیگری ستایش و یزش کند»، از سویی دیگر مدعی‌اند: «ایزد، در آغازِ

آفرینش، فرشتگان را واداشت تا بر پدرِ نخستینِ مردمی‌زادگان نماز برند».

۲۴۲ سخنِ کرده‌ی دویست و چهل و دوم، به‌کوتاهی، درباره‌ی سنجه‌ی دانا و داناتر و داناترین است. رویِ‌هم‌رفته، دانایی یعنی دوری از گناه. و داناترین کسی است که حتی به گناه نیز نمی‌اندیشد. نکته‌ی نغزِ این روایت، همانی است که گزارشگرِ کنونی از نیاندیشیدنِ به آن ناتوان است.

۲۴۳ سخنِ کرده‌ی دویست و چهل و سوم، از نگاهی دیگر، دسته‌بندیِ مردم است. در اینجا با دو جُستازمایه‌ی جداگانه روبه‌رو می‌شویم.

نخست، سخن بر سرِ مردمْ‌آیینی، پایگانِ مردمْ‌آیینی، هستومندِ مردمْ‌نما، دیوْآیینی، هستومندِ نیمه‌دیو و نیمه‌مردم، و، هستندگانِ پیدایِ گیتیایی است.

دودیگر، سخن بر سرِ بیش و کمیِ فضایل و رذایل نزدِ مردم، و، ستایش و نکوهشی که بر آن دو مترتب است می‌باشد.

برایِ نگه‌داشتِ یکدستی در شماره‌زنیِ روایت‌ها، روایتِ نخست را دویست و چهل و سه(الف) نام‌نهاده؛ و، روایتِ دوم را دویست و چهل و سه(ب) نام گذارده‌ایم.

نویسنده، در آغازِ روایت، دسته‌بندیِ خود را درباره‌ی مردم بر گفته‌یِ یکی از شاهانِ فرزانه استوارمی‌کند. مردمْ‌آیینی یعنی داشتنِ شش هنرِ نهادی؛ از قبیلِ خِرَد و خیمِ مردمانه و شرم و دیگرها. مردمْ‌نما کسی است که هیچ یک از شش هنرِ اخلاقیِ پذیرایِ نظرِ نویسنده را ندارد. دیوْآیینی یعنی داشتنِ شش آهویِ نهادی؛ از قبیلِ وَرَن‌گرایی (=کامه‌پرستی / تلون‌خواهی) و فریبکاری و خشم‌گیری و دیگرها. نیمه‌مردمیِ نیمه‌دیو نیز آمیخته‌ای از هنرها و آهوگانِ نهادی باهم‌است.

بندِ پایانیِ روایت آشکارا نشان از آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن دارد. زیرا بی‌بازه و درنگی، بحث و فحصی آغازمی‌شود که یکسره درباره‌ی مردمِ آکنده از فضیلت یا آکنده از رذیلت است. این بحث، یا از آنِ روایتی جداگانه است که سرْنامه و بندهایِ نخستینِ آن ازمیان‌رفته است، یا، آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن در میانه‌یِ روایت به اندازه‌ای است که روند و یکپارچگیِ سخن را دچارِ اینچنین کاستی‌ای کرده‌است. به‌هررو، بخشِ دومِ این روایت را با شماره‌ای همردیف نشان‌داده‌ایم.

بحثِ بخشِ دومِ روایت، رویِ‌هم‌رفته درباره‌یِ «مردمِ آکنده از هنرهایِ نهادی»، «مردمِ کَم‌بار از هنرهایِ نهادی»، «مردمِ آکنده از آهوگانِ نهادی»، و، «مردمِ کَم‌بار از آهوگانِ نهادی» است.

۲۴۴ سخنِ کرده‌ی دویست و چهل و چهارُم درباره‌ی امکانِ بهبودِ جهان از بیماریِ بی‌عدالتی است.

نویسندگانِ دینْ‌کرد، در پیروی از ارسطو، رذایل و ضدِّ ارزش‌ها را تنها رذیلت یا پاذْارزش نمی‌انگارند؛ به چشمِ آنان، رذایل، نخست و بیش از هر چیز بیماریِ روانی اَند. بی‌داد و بیدادگری نیز چنین است.

درمانِ بی‌دادْ «داد» است. کِه‌ترانِ جهان بازپیوسته‌یِ مِه‌تران اَند؛ مِه‌تران نیز پله‌پله درپیوسته‌یِ دادوری‌اَند. راهِ درمانِ سرتاسرانه‌یِ بی‌داد، گسترشِ سرتاسریِ داد است.

۲۴۵ سخنِ کرده‌یِ دویست و چهل و پنج همچنان درباره‌یِ آن کَسِ نیک و آن کَسِ بد است.

در دو بخشِ روایت، نویسنده نخست سرشتْ‌نشان‌هایِ آن کَسِ نیک را برمی‌شمرد؛ که برجسته‌اَش اینانند: همواره نیک بودن، داشتنِ تنِ سالم، فراچیرگی بر خویشتنِ خویش، روزیِ خود را خوارنشمردن، آشتی بودنِ با خانگیان و پردگیان و اندرونیان، که رویِ‌هم‌رفته فرّه‌یِ یزدانی را درخشنده می‌دارد. سرشت‌نشان‌هایِ آن کَسِ بدْ بازگونه است.

۲۴۶ سخنِ کرده‌یِ دویست و چهل و شش پِی‌گرفتِ بحثِ دوبُنی بودنِ جهان است.

نویسنده در سرْنامه‌یِ روایت برایِ چندمین بار بر این نکته انگشتِ سخن می‌نهد که:

«اورمزدِ جهانْ‌آفرین را نسزد بُنْ‌انگیزِ (=علتِ) گناه و آشفته‌کاری‌هایِ مردمان باشد».

همه‌یِ پیشْ‌گذارده‌هایِ (=مقدماتِ) نویسنده در این روایت برایِ آن است تا زمینه‌یِ خُرده‌سنجی بر دسته‌ای از کیشداران را فراهم‌کند که چرا مدعی‌شده‌اند: ***«بُنْ‌انگیز (=علتِ) هر آن بی‌داد و هر آن روحیه‌یِ کشت‌وکشتار و هر آن گناه از قبیلِ آز و وَرَن (=رنگ‌به‌رنگ‌شدن / تلوّن) و ننگ و کینه‌ورزی و شَک را خودِ خداوند برایِ آزمایشِ بندگان در نهادِ آنان گذارده‌است»***.

نخستین چَمْ‌آوریِ نویسنده، مانندِ همیشه، استوار بر یک یا دو اَرْزْآغازه (=آکسیوم) است.

تنابندگان به یوبه‌یِ همگوهری، هر یکی دیگری را می‌پروراند و یاری‌می‌رساند.

پس، این اورمزد است که نیرویِ دانش‌خواهی، توانِ به‌دست‌آوریِ دانش، آرمان‌گرایی، خِرَد و گرایش به هنرهایِ نهادی را در اندرونِ مردم به‌ودیعه‌نهاده‌است. ستودگانِ پاکِ آسمانی (=ملائکه‌یِ مقرب) نیز همیارِ مردمان اند. بدین معناکه پرتوای از مینُویِ ستودگانِ پیشگفته در دِل و جانِ مردمان نیز هست. چنین جهانْ‌آفرینی را نسزد که آفریننده‌یِ آز و وَرَن و دیگرِ بدی‌ها و همه‌یِ آهوانِ اخلاقی باشد. چه اگر اینگونه بود، کتابِ دین ***«دوری از کشت‌وکشتار و نفیِ بی‌داد و جدایی‌گرفتن از کینه‌کِشی و دوری از همه‌یِ آهوانِ نهادی»*** را آموزش نمی‌داد. کشت‌وکشتار و بی‌عدالتی، بی‌عدالتی

و جنگ و خونریزیِ اهریمنْ‌خواهانه را می‌زایاند. ولی بیم از بی‌دادْ نشانگرِ نابایستمندیِ هر چه بدی است.

۲۴۷ سخنورزیِ کرده‌یِ دویست و چهل و هفتُم نیز بحثیِ اِپیستِمولوژیک است.

سخن بر سرِ خاستگاهِ استوارِ دانشِ ما مردمیان درباره‌یِ چیزها ست.

برساختِشِ آگاهی و استواریِ آن در اندیشه‌گاه و خاستگاهِ آن و راستینگیِ (=حقیقتِ) چیزها و برابرْایستاها (=اعیان) ریشه در سه مایه و زمینه دارد: دانش، گِرَوِش، و، آزمایش.

دانش را پِی‌بردن از برآمد به بُنْ‌انگیز (=معلول به علت) می‌شناساند.

گِرَوِش، همان باورآوردن به گفت‌وشنودِ دیگران است.

آزمایش، همان باره‌ْپذیریِ (=تکرارْپذیریِ) روندها و پِی‌درپِی آمدنِ چیزها ست.

سرتاسرِ روایتْ ارسطویی است.

پژوهشِ ما در دینْ‌کرد نشان‌می‌دهد تدوین‌کنندگانِ دینْ‌کرد، مانندِ همتازانِ مسیحی و اسلامیِ خود، در آموزه‌هایِ ارسطویی پُرمایه‌ترینِ چَمْ‌ورزی‌هایِ خِرَدْپذیر را برایِ استوارکردِ بُنْ‌باورهایِ خود یافته‌بوده‌اند.

۲۴۸ سخنِ کرده‌یِ دویست و چهل و هشتُم درباره‌یِ ارجمندی و بی‌ارجیِ مردمان است.

ارجِ مردمان به اندازه‌یِ دانش و نیرویِ فراهم‌آمده از آموخته‌هایِ‌شان است. که این نیز سه پله‌وپایه‌یِ فرزاین و میانین و فرودین دارد.

آن کس که در زمینه‌یِ دانش و پارسایی در فرودترینِ پله‌ها ست، هیچ‌گاه از رهگذارِ این فرودترینی به هیچ ارجی نخواهدرسید؛ چه رسد به سرایِ سرود و نیایش (=گرودمان / انجمنِ امشاسپندی).

۲۴۹ سخنِ کرده‌یِ دویست و چهل و نُهم درباره‌یِ شناختْ‌نشانِ دانایی و نادانی است.

شاینده‌ترین شناخت‌نشان‌هایِ (=ممیزّه‌یِ) دانایی، این پنج هنرِ نهادیِ برترین اَند:

آشتیْ‌خواهی، پایِشِ زبان از بیهوده‌گویی، منشِ شادخواهانه، دوستی و رادمنشی.

اگر کسی پنج هنرِ نهادیِ برشمرده را به‌سزاواری با ماده‌یِ دانش برآمیزد، به فرازترین جایگاهِ دانایی خواهدرسید. شناختْ‌نشان‌هایِ نادانیْ باژگونه‌اَند.

۲۵۰ بحثِ کرده‌یِ دویست و پنجاهُم درباره‌یِ روشنایی و تاریکی، و، یک‌یکِ گونه‌هایِ آن است.

روشنایی بر دو گونه است: یکی برآمده از بینایی‌ِ چشمِ سر؛ دیگری، برآمده از بینایی‌ِ چشمِ جان.

دانشِ شنیداری و دانشِ وَهمَنانهْ   کارگزارانِ روشنایی برایِ گشایندگیِ چشمِ جان‌اند به یوبه‌یِ دیدنِ حاقِّ واقعِ چیزها.

تاریکی نیز بر دو گونه است: یکي آن تاریکی‌اي که راهبندِ **«چشمِ جان»** است تا جان پِی به راستینگیِ مینَویِ چیزها نبرد؛ یکي دیگر تاریکیِ راهبندِ **«چشمِ سر»** است.

۲۵۱ سخنِ کرده‌یِ دویست و پنجاه و یکُم درباره‌یِ فرازینگیِ تَنِ پسین از بهشت، و، فرازینگیِ گیتی و جهانِ مادی هم بر تَنِ پسین و هم بر بهشت است.

این روایت، یکي از زیرْبنیادی‌ترین سنجه‌هایِ جداسانیِ دینِ مزدایی را با دیگرِ کیش‌ها و آیین‌هایِ گنوستیکی نشان‌می‌دهد.

چرا دینِ مزدایی تَنِ پسین، یعنی کالبدِ آنْ‌جهانیِ نوساخته‌یِ جدانشونده‌یِ بیمارنشونده‌یِ پیری‌ناپذیرِ جاودانه‌یِ نامیرا را از بهشتْ   ویژه‌گانه‌تر و فرازین‌تر می‌داند؟

زیرا رامشِ پایان‌ناپذیرِ بهشتْ   بروبارِ همین تَنِ پسینِ کنونی است؛ و، رسیدنِ به منشِ اَهورایانه‌یِ بهشتیان سویِ هر آن جاودانگی و آکندگیِ از رامش از رهگذارِ فراروندِ ساختْ‌پذیریِ تنِ پسینْ   فراهم‌شدنی است.

چرا گیتی از تنِ پسین و بهشتْ   فرازین‌تر است؟ ازآن‌رو که رامشِ پایدارِ تنِ پسین و بهشت بروبارِ سرکوبِ تازشِ اهریمن و برآمدِ کردوکارهایِ تنابندگانِ سختْ‌کوش و رنج‌دیده و اهریمنْ‌زده در نبردِ اینْ‌جهانی و گیهانی است. نبردي که رزمگاهِ آن همین جهانِ خاکی بوده و هست.

این معنا در مرصادُالعبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ سیم، پایانِ فصلِ اول نیز دنباله‌گیری‌شده‌است.

خلاصه، اگر همصدا با دسته‌اي ازکیشداران، گیتی و ماده و جهانِ مادی را خواربداریم، پِی‌آمدِ آن این خواهد شد که بهشت و تنِ پسین را خوارداشته‌ایم. نویسنده‌یِ روایت، سخت بر این دسته از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا با ***«اعتقاد به جاودانگیِ دوزخ، ایزد را آفریننده‌اي درنظرآورده‌اند که خواهانِ رامشِ جاودانه‌یِ آفریده‌هایِ خود نیست»***.

۲۵۲ بحثِ کرده‌یِ دویست و پنجاه و دوم درباره‌یِ برترین چاره برایِ رسیدن به جهانيِ تهی از سیج و گزند است به‌کمکِ بینشِ برین.

برترین چاره، بینشِ درست است. نمودارِ بینشِ درستْ   دینِ مزدایی است. پس، اگر مردمان بینشِ برین را با بالاترین مرزِ کوشاییِ دانشمندانه همراه‌کنند، آن آرزویِ برترین را فراچنگ‌خواهندآورد.

۲۵۳ بحثِ کردهِٔ دویست و پنجاه و سوم همچنان بحثي اِپیستمولوژیک (=شناخت‌شناسانه) دربارهِٔ دانشواژه‌هایِ ***«دانا»***، ***«دانایی»***، ***«دانش»***، ***و***، ***«دانستنی»*** است.

دانا همان کسي است که دانایی در چشمِ سرِ وی نهاده‌شده‌است.

دانایی هر آن چیزي است که در مردِ دانا هست.

دانش یعنی هر آن ملازمه میانِ دانایی و دانا.

دانستنی چیزي مشترک است میانِ دانا و دانایی و دانش.

آیا نویسندهِٔ روایت در شناساندنِ چهار فرایافتِ (=مفهومِ) پیشگفته دچارِ همانگویی (=توتولوژي) نشده‌است؟ ما خود چنین گماني داریم.

پس از تعریفِ توتولوژیکِ چهار مفهوم، نویسنده دانایان را سه رسته درنظرمی‌آورد که اورمزدِ جهانْ‌آفرین در فرازینْ‌جایِ آن رسته‌ها ست. در پایانِ روایت، نویسنده زمانکي می‌یابد تا دسته‌اي از کیشداران را نقد کند که چرا مدعی‌شده‌اند: ***«ایزد، در زمینهِٔ دانایی و خداوندگاری، به خویشتنِ خویش دانا و خداوندگار نیست»***.

هر چند برایِ ما (=گزارشگرِ کنونی) روشن و شناخته نیست که نویسندهِٔ روایت به‌کدام کیش و آیین نظر دارد.

۲۵۴ بحثِ کردهِٔ دویست و پنجاه و چهارُم دربارهِٔ دانشمندیِ ذاتیِ سرشت و، سرشتمندیِ ذاتیِ دانش برایِ خودِ سرشت است.

سخنورزيِ این روایت (=کردهِٔ ۲۵۴) با همهِٔ کوتاهی‌اَش بسیار جدی و پذیرایِ پژوهش است. گمان و بازشناختِ ما این است که با بحثِ «یادآوری / تِذکار / Anamnesis» افلاطونی روبه‌رو هستیم.

ساختمانِ زبانیکِ روایت بسي آسیب‌دیده‌است و افتادگيِ بافتِ سخن آشکار است.

کوشیده‌ایم نخست، روایت را بازسازیم و سپس گزارش کنیم.

نویسنده می‌کوشد نگرگاهِ به‌گمانِ ما، وام‌گرفته‌شدهِٔ خود را در دو جمله فراگوید.

چَم‌وچرایِ دانشمندیِ ذاتيِ سرشت این است که، گاه‌به‌گاه، همین قوهِٔ سرشت، یادي را به اندیشه‌گاه و به دستگاهِ اندیشه‌ورزی برمی‌نمایاند که نشان از بانگِ آغازین دارد.

چَم‌وچرایِ سرشتین بودنِ دانش در این است که آموخته‌هایِ دانش فقط بر دستگاهِ سِرِشْتگانی فرامی‌رسند و به یادِ قوهِٔ اندیشْگانی می‌آیند؛ و اندامي دیگر این خویشکاری را برگردن ندارد.

اندوه‌مندانه، در این روایت (=کرده‌یِ ۲۵۴) با همه‌یِ کوتاهی‌اَش، با چهار واژه‌یِ خوانده‌نشده روبه‌رو شده‌ایم که هر ترجمه‌اي را با درجه‌یِ بالایي از احتمال روبه‌رو می‌کند.

۲۵۵ سخنِ کرده‌یِ دویست و پنجاه و پنجُم درباره‌یِ خاستگاه و نیز اندازه‌یِ زورمندیِ نکوْچشمی و بدچشمی، و، شیوه‌یِ سودمندگردانیدنِ هر دو با کمکِ خِرَد است.

خاستگاهِ نکوْچشمی ایزدِ وَهمن است؛ آنِ بدچشمی از سویِ دیوِ اَکومن است.

زورِ نکوچشمی برایِ آن است تا چیزها را هنروَرانه ببیند. این درست همان سویه و نگاهي است که شهرْآیینیِ نوگرایِ (=مدرنیستِ) امروزی از یاد برده است.

نویسنده در دو بندِ پایانیِ روایت (=کرده‌یِ ۲۵۵) می‌کوشد سودمندگردانیدنِ قوه‌یِ بدبینِ بدچشمی، و، سودمندترگردانیدنِ قوه‌یِ خودبینِ نکوچشمی را نشان‌دهد.

ولی به این پرسش نمی‌پردازد که اگر قوه‌یِ بدچشمی زادونهادیِ اکومنی دارد، چگونه می‌توان باژگونه‌یِ دیگرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، زادونهادِ اهریمنی و اَکومنیِ آن را بزداییم؟

۲۵۶ بحثِ کرده‌یِ دویست و پنجاه و ششُم درباره‌یِ اندازه‌یِ زورمندیِ زورِ نطفه‌یِ پدر و مادر بر سرشتِ فرمانده‌ِ فرزند است.

درونْ‌مایه و معنایِ این روایت چنین است:

مردم، از نظرِ سرشت، تا آن هنگام که کودکانی نبالیده در دامانِ مادر اَند، زیرِ نیرو و نشانِ خیم‌وخویِ مادری اند؛ خیم‌وخویي که تعیین کننده‌یِ رفتارِ آن‌ها ست. پس از گذرانِ دوره‌یِ کودکی، پَروَرَنده —شاید دایه و یا مربیِ دورانِ کودکی— است که رفتارِ کودک را زیرِ فرمان دارد.

پس از آن، و زمانِ رسیدنِ به فرهنگستان، تربیت و آموزش و پرورشِ فرهنگستان است که تعیین‌کننده‌یِ رفتارِ کودک است. زمانِ بُرنایی و رسایی و بالندگی، زمانه —می‌شاید که نگریسته‌یِ نویسنده مردمگاه و جامعه باشد— است که رفتارِ شخص را چارچوبْ‌بندی می‌کند.

۲۵۷ سخنِ کرده‌یِ دویست و پنجاه و هفتُم درباره‌یِ سویه‌یِ سپاس‌گوییِ مردم، و، فریضه‌دانستنِ آن است در اندیشه و گفتار و کردار.

بر چهار کس همیشه سپاسْ‌گوی و دعاخوان ایم: اورمزد، به یوبه‌یِ آفرینندگی‌اَش؛ شهریار، به یوبه‌یِ پاسبانی‌اَش؛ پدران، به انگیزه‌یِ پروریدن‌های‌شان؛ و، دستوْرمردِ دین، به انگیزه‌یِ دینْ‌آموزی‌هایَش؛ زیرا که راهِ آموختنِ سه سپاس‌گوییِ پیشگفته از او می‌گذرد.

۲۵۸ سخنْ‌پردازیِ کرده‌یِ دویست و پنجاه و هشتُم درباره‌یِ توانمندیِ هر جانِ اهوراییِ هستمندشده

(=مردمیان) در زمینه‌یِ رهاییِ روان از گناه است.

نویسندگانِ دینْ‌کرد، هر جا که می‌بایست، مردمیان و مردمیْ‌زادگان را با سخنواره‌یِ پهلویِ «اَخْوْ ئی اَسْتُومند» برمی‌شناسانند. نگریسته‌یِ آنان از این سخنواره، «***جانِ اهوراییِ هستیِ مادی پذیرفته***» است. یعنی «پرتویِ از اَخْوْ»، یا همان جانِ اهورایی، هرگاه کالبدِ مادی بپذیرد، آدمی در عالمِ خاکی بدست‌می‌آید و ساخته‌وپرداخته‌می‌شود؛ پس، مردمیْ‌زادگان، همان خداییِ اند که از رهگذارِ کالبدیِ مادی در زمین حلول‌کرده‌است.

این روایت (=کرده‌یِ ۲۵۸) نیز پی‌گرفتِ همین بحث است.

سرآمدترینِ چاره‌ها رستگاریِ روان است؛ که بزرگ‌ترین زورمندیِ مردمیان است. خِرَدِ خدادادی و دادگراییْ دَهِشانه‌هاییِ خدایی‌اند. همه‌یِ مردمان، که پرتویِ از جانِ اهوراییِ هستمندشده‌اَند، در کرفه‌کاری و رویِ‌برگاشتنِ از گناه توانایند.

این بحث، که «***انسان، خداوندِ پیکرپذیرفته است***»، در کرده‌هایِ ۱۷۴ اُم، ۲۰۹ اُم و ۲۸۹ اُم نیز به‌گونه‌ایِ روشن به زیرْاندرِ سخن برده شده است.

بحثِ کرده‌یِ دویست و پنجاه و نُهُم بحثیِ اخترشناسانه درباره‌یِ بخش‌بندیِ «پنج‌روزه»یِ ماه ۲۵۹
است. البته نه ماهِ قمری؛ بلکه ماهِ سی‌روزه و بخش‌بندیِ آن در گروهک‌هایِ شش‌تایی.

کتابِ دین هر ماهِ سی‌روزه را به شش گروهکِ پنج‌روزه بخش‌کرده‌است.

سه تایِ آن گروهک‌هایِ پنج‌روزهْ «پنجه‌هایِ نیک» نام‌دارند. گروهه‌یِ پنج‌روزه‌یِ نخست اندر-ماه است؛ گروهکِ دومین پُر-ماه است و سومین وِیشَپْتَس نام دارد.

نویسنده‌یِ روایت سروتَهِ روزهایِ هرکدام از پنجه‌هایِ نیک در یک ماه را نام‌می‌برد.

برایِ نمونه: اَندَر-ماه از آغازِ روزِ نخستِ هر ماه است تا پایانِ پنجمین روزِ همان ماه.

بسیاریِ کارهایِ درست و افزاینده‌آور و اَهوراپسند از قبیلِ دانه و خوراک‌دادن به دام و کارهایِ کاشتنی و فرزندخواهی و یَزِش و فراهم‌ساختنِ مَیَزْدْ و اندازه‌گیریِ زمان برایِ جشنِ کهنْوَرانه و کهنْ‌زمانِ «رَد-پَساگ» با این روزها اندازه‌نهاده‌می‌شود.

سه گروهکِ «پنج‌روزه»یِ دیگر یکیِ پاذْاَندَر-ماه و یکیِ پاذْپُر-ماه و سومی پاذْوِیشَپْتَس نام‌دارد.

نویسنده‌یِ روایت، روزهایِ آغاز و انجامِ سه پنجه‌یِ دومی را نیز برمی‌شمرد. این سه پنجه‌یِ دومی برایِ به‌کناریِ ننهادنِ خویشکاری و بسیاریِ کارهایِ دیوانی و دادوَرانه است.

نکته‌یِ شاینده در روزشماریِ ماه‌ها، برابرِ آموزه‌یِ این روایت، کوششِ اُستْوارْمنشانه و جدی

برایِ اندازه‌گیریِ درستِ زمان‌ها ست؛ که در «کتابِ دادها» دستورِ آن نوشته‌شده‌است.

۲۶۰ بحثِ کرده‌یِ دویست و شصتُم درباره‌یِ رفتارِ مردمِ خداخُو، و نیز، رفتارِ مردمْ‌نمایِ دیوْنهاد در برخوردِ با دوستانِ خود است.

ستودگانِ آسمانی یکي از خویشکاری‌هایِ‌شان پشتیبانيِ از مردم در همین زندگيِ زمینی است؛ تا بدانجا که در سرایِ پسین نیز برایِ رستگاريِ مردم می‌کوشند. مردمِ خداخُو نیز همین حسِّ همیاری را با دوستان و نزدیکانِ خود دارند. آزاررساندنِ به مردم کاري ویژه‌یِ دیوان است. تا بدانجا که اینان حتی پس از مرگِ تنِ مردم، درکارِ ربودنِ روانِ آنان (=مردم) اند. مردمِ نمایان به مردمی ولی دارنده‌یِ خويِ تباه، به پیرويِ از دیوان همان‌هایي اند که تا بتوانند برایِ خود و دیگران تنگی و زُفتی و رشک و کامه‌هایِ بدخواهانه را رقم‌می‌زنند؛ و با بی‌مهری همه‌گونه بدی را بر همگوهرانِ خود روامی‌دارند.

۲۶۱ بحثِ کرده‌یِ دویست و شصت و یکُم درباره‌یِ دادسالاريِ ارزانيِ همگان است و، بی‌داد، که مردمان را در هر پله‌وپایه‌اي ارزانی نیست و، درباره‌یِ آزادی است که گاهي برخي را ارزانی است و گاهي برخي را ارزانی نیست.

۲۶۲ سخنِ کرده‌یِ دویست و شصت و دوم درباره‌یِ گزینشِ بنیادهایِ راستْ‌گفتاری برایِ ویرایشِ شهر و مردم است.

راستْ‌گفتاری تنها راهِ تنزیهِ شهر و مردمِ شهر است. اما خودِ راستْ‌گفتاری بویژه در چهار چهره می‌باید خود را بنمایاند: یکي، کامه‌یِ راستيْ‌خواهانه است؛ دودیگر، دلیری زمانِ راستْ‌گفتاری است؛ سدیگر، بهنگام و دانایانه گفتنِ سخنِ راست است و، چهارُم، رواجِ گفتارِ پسندیده برایِ کارگرافتادنِ راستْ‌گفتاری است.

۲۶۳ کرده‌یِ دویست و شصت و سوم بحثي درازگویانه درباره‌یِ ماده‌هایِ برسازنده‌یِ تنِ جهان و تنِ مردم، و، بُنْ‌ماده‌هایِ برآمیزنده‌یِ کالبدِ تنانيِ آن‌ها و، آنچه آراینده و سودمندِ روان است و آنچه آشفته‌گر و زیان‌رسانِ آن است، و، درباره‌یِ سودِ آرایش و زیانِ آشوبش و، درباره‌یِ چِبّودی و خاستگاهِ آن آرایش و آن آشوبش است.

بحثِ برجسته‌یِ روایت درباره‌یِ کِهْ‌جهان (=عالمِ صغیر) و مِهْ‌جهان (=عالمِ کبیر) است.

بحث، سربه‌سر ارسطویی است با بهره‌گیری از چند سرْواژه‌یِ باورشناسیکِ دینِ مزدایی از قبیلِ «وْای» و «وْایِ رْایْ‌فرما» و «بادِ آتشمند».

برابرِ پژوهشِ ما، ***«بادِ آتشمند»*** در دینْ‌کرد نیز همان بادِ اَثیريِ ارسطویی است.

سرْواژه‌هایِ روشنِ ارسطویی در این روایت نیز، «آسمانْپایه / فلک» و «سرشتِ گیهانی» و «سپهر» و «اختر-سیما / صورتِ فَلَکی» و «جهانِ تحتُ‌القمر» است.

برایِ نویسنده‌یِ این روایت، آسمانْلایه‌یِ ***«تحتُ‌القمر»*** جایگاهِ روند و آیندِ اختر-سیماها (=صُوَرِ فَلَکی) دانسته‌می‌شود.

اندام‌هایِ مادیِ جهان، بُنْماده‌هایِ چهارگانه‌یِ ***«گیاه و چارپای و مردم»*** اند. این اندام‌هایِ جهان، مغز و خون و رگ و پی و استخوان و گوشت و مویِ جهانِ مِهین اَند.

همچنانی که بُنْماده‌هایِ چهارگانه‌یِ جهان، آتش و باد و خاک و نَم است، بُنْماده‌هایِ تنِ مردمان نیز همان آبگونه‌هایِ چهارگانه (=اخلاطِ اربعه) است.

به پیروی از ارسطو، میانه‌روی و پیمانداریْ رایْ‌فرمایِ زیرین و بنیادینِ جهان است.

وای یا همان وایِ رایْ‌فرما (=مدیر) زنده‌نگاه‌دارنده‌یِ جهان است.

زندگیْ‌بخشِ کالبدها بادِ آتشمند است.

رایْ‌فرمایِ گیهان، سرشت و روانی فضایی است که همان فَلَک / آسمانْپایه است.

فَلَکِ زیرین (=فَلَکِ تحتُ‌القمر) آشفته‌گرِ جهان است؛ که با کاستی‌کاری (=تفریط) و افزون‌خواهی (=افراط) و اختر-سیماهایِ بد و بیماری و مرگ و کاهندگی و پوسیدگی و گندناکی هَمگِن است.

گمانِ ما این است که از این روایت، چیزی به اندازه‌یِ نیمی از یک برگْ‌نوشته ازدست‌رفته و بافتِ سخن آسیب‌دیده‌است.

در بندِ پایانیِ روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا دسته‌ای از کیشداران را نقدکند که: چرا ***«در سرتاسرِ گیهان، خاستگاهی دیگر برایِ بدی، جدایِ از خاستگاهِ نیکی درنظرنگرفته‌اند»***.

۲۶۴ سخنِ کرده‌یِ دویست و شصت و چهارُم درباره‌یِ جایگاهِ وهمنیِ فراچاره (=مسببُ‌الاسباب) و اَبَرچاره (=قاضی‌الحاجات) است.

نویسنده، دو دینْ‌واژه‌یِ پیشگفته را نام‌هایِ دینیِ سْپَندازْمینو می‌داند.

فراچاره، هَمْبُن با جایگاهِ منشِ وهمنی است؛ برایِ همه‌یِ چیزها چاره است.

اورمزد، اَبَرچاره نیز هست از آن رو که جایگاهِ منشِ وهمنیِ همگیِ چاره‌هایی است که زیرْمجموعه‌یِ اَبَرچاره نهاده‌شده‌اند.

هستیْ‌پذیریِ هر چاره‌ای استوار است بر نیرویِ همه‌آگاهیِ جهانْ‌آفرین؛ که خودِ آن نیرو نهاده‌شده

بر نیرویِ همه‌آفرینندگیِ جهانْ‌آفرین است.

اورمزد، برایِ هستیْ‌پذیریِ هر گونه آگاهی در جهان نیز بایستمند است.

زیرا هر میزان از زیرْمادهٔیِ «آگاهی» در هر گوشه از جهان، فروغانه‌ای از بُنِ بُنانِ همهٔیِ آگاهی‌ها، اورمزدِ جهانْ‌آفرین است.

۲۶۵ بحثِ کردهٔیِ دویست و شصت و پنجُم دربارهٔیِ امیدوارترین سود و بیمناک‌ترین زیان بر گیهان و دین است.

امیدوارترین سود برایِ گیهان و دین، پیوستنِ کارِ پادشاهی بر آن کسی است که وِی خواهانِ انجامِ کارهایِ زیرْبنایی است و، دانا و باورمند به دادگستری و زمزمه‌کنندهٔیِ مَنْتْرَهایِ دین است.

زیرا از رهگذارِ شهریاریِ چنین کسی شهریاری و دینْ زورآور می‌شود.

بیمناک‌ترین زیان برایِ جهانْ پیوستنِ کارِ پادشاهی به دستِ آن کسی است که باژگونهٔیِ شاهِ پیشگفته رفتار کند.

بودوباشِ دو واژهٔیِ خوانده‌نشدنی در این روایت (=کردهٔیِ ۲۶۵) کار گزارشِ سرراستِ آن را اندکی دشوارکرده‌است.

۲۶۶ سخنورزیِ کردهٔیِ دویست و شصت و شُشم دربارهٔیِ نیرویِ بیناییِ مردم، و، دسته‌بندیِ مردم در سنجشِ با آن نیروهایِ بینایی است.

این روایت نیز، در تکمیلِ بحثِ اِشراقیِ طبقاتِ چهارگانهٔیِ نور (=پایگان‌هایِ شپِد) و نیز دنبالهٔیِ همان است. در روایت‌هایِ دیگرِ دینْ‌کرد، همیشه با بحثیِ دربارهٔیِ طبقه‌بندیِ جهانِ هستی بر بنیادِ شپِدْافشانیِ شپِدانْ‌شپِد (=تنویرِ نورالانوار)، از نورِ اعظم گرفته تا برسد به غَسَق (=اَبَر-تاریکیْ‌بُن / تاریکیِ بنیادِ همهٔیِ تاریکی‌ها)، با سویه و جهتِ جهانْ‌شناسیک (=اُنتولوژیک) روبه‌رو هستیم؛ در اینجا (=کردهٔیِ ۲۶۶)، با سخنْ‌مایه‌ایِ شناختْ‌شناسیک (=اِپیستمولوژیک) روبه‌رو می‌شویم.

در این روایت، معارف و دانش‌هایِ مردمیْ‌زادگان، بسته به اینکه از چه خاستگاهیِ و چه منبعیِ پرتو می‌گیرند، و بسته به اینکه تا چه اندازه از روشناییِ بنیادِ همهٔیِ روشنایی‌ها (=نورُالانوار) یا از خاستگاهیِ تاریکْ دور یا نزدیک‌اند، و، دانش‌هایِ مردمانه از کدام پایگان و طبقهٔیِ هستی از نظرِ دوری و نزدیکی به سرچشمهٔیِ آغازینِ شپِدانْ‌شپِد (=نورالانوار) اَند، وارسی می‌گردد.

بر چنین پایه و مایه‌ایِ، مردمان، از نظرِ دانش، بر پنج دسته بخش می‌شوند.

دستهءِ یکُم کساني اند که دارندهءِ مطلقِ گشادگی در بینایی اند. اینان سربه‌سر میزبانِ وَهمن و دوررانندهءِ مطلقِ اَکومن اند. پیدا ست که در زمینهءِ دانش، سرراستانه، بهره‌وَر از خودِ نورالانوار اَند.

پلّه‌پله از میزبانيِ ایزدِ بَهمن کاسته‌می‌گردد و گام‌به‌گام به میزبانيِ اَکومن نزدیک‌می‌شویم. تا بدانجا که دستهءِ پنجُم مردمي اند که مطلقاً از نظرِ قوایِ بینایی بستندهءِ بیناییِ وهمنی‌اند و روشنایی‌هایِ وَهمنانه در آنان فرسوده‌شده‌است؛ و، تاریکی‌هایِ اَکومنانه در آنان به مطلقِ بالندگی رسیده‌است.

با آنکه در این پیشگفتار بنا را بر گزین‌گویی و فشرده‌نویسيِ روایت‌هایِ کتابِ سوم نهاده‌ام، از خوانندهءِ پژوهنده اجازه‌می‌خواهم دربارهءِ سویهءِ اِپیستمولوژیکِ این روایتِ گران‌سنگ و ارجْ‌ناشناخته چند نکته را برگویم:

پایگان‌ها و طبقاتِ نور، برابرِ آموزانشِ اِشراقيِ کتابِ سومِ دینْ‌کرد، چنین است:

۱. روشناییِ بنیادِ همهءِ روشنایی‌ها (=شپدانْ‌شپد / نورالانوار)؛

۲. فروغ (=نورالاقرب / مرتبهءِ بهمنی)؛

۳. پرتو (=نورالقاهر)؛

۴. درخش (=بامْزاد / نورِ چهارُم).

مراتب و زینه‌هایِ دانش در دستگاهِ اندیشگانی و منشِ آدمی نیز با هر یکِ از این مراتبِ اُنتولوژیکِ پیشگفته برسنجیده می‌شود.

بالاترین پایگاهِ دانش، که نویسندهءِ این روایت برایِ روشنکردِ آن، دانشواژهءِ پهلویِ «اَغْرئیه» را به‌کارمی‌برد، فروغانه‌اي وَهمنانه است که نیز با بینشِ برین و اعلی و مینَوی سازگار و همراه است؛ آنچنان فروغانه‌اي از بینشِ مینَوی است که هیچ جايي برایِ پیدایی و بودوباشِ تاریکی‌ها و تازْلایه‌هایِ (=برازخ) اَکومنانه برجای‌نمی‌گذارد.

دومین زینه و مرتبهءِ دانش، با نورالقاهر برسنجیده می‌شود؛ در این پایگان از دانش و دانایی، پرتواي از آن فروغِ پیشگفته در دستگاهِ اندیشگی و منشِ مردمیْ‌زادگان جایگیر است؛ ولی، باریکانه‌هایي از نابیناییِ اَکومنانه نیز با آن برآمیخته‌شده‌است؛ زیرا هر چه از سرچشمهءِ اَزَلیِ نور و شپدْاَفشانی‌هایِ آن دورتر می‌شویم، تازْلایه‌هایي (=برازخي) از تاریکْ‌اندیشی‌هایِ اکومنانه افزون‌ترمی‌شوند و فروغانه‌ها و پرتوها و شپدهایِ یزدانی کاستی‌می‌گیرند.

سومین زینه و پایگانِ دانش، که نیز فروترین و پایین‌ترین گونهءِ دانشي ست که درخش‌ها و

بـامْزادهـایي اهـورایـی در آن دیـده مـی‌شوند، و نـیز تـاریکْ‌لایه‌هایِ (=بـرازخ) اَکـومنی بسـی افزون‌شده‌اند، با زینه و مرتبه‌یِ نورِ چهارُم برسنجیده می‌شود.

اما مرتبه و زینه‌یِ چهارُمِ دانش، دیگر هـیچ فـروغانه، پـرتو و بـامْزادیِ اَهـورایـی را بـا خـود همراه‌ندارد و دانشِ مردمی‌ْزادگان برگرفته از هوش‌ها و حس‌هـا و دریـافتگرهایِ پـنج‌گانه است. و داده‌هایِ پدیداریِ حس، یا همان «مُعطیّاتِ حسِّ ظاهر»اَند که بر اندیشگی و منشِ مردمیْ‌زادگان فرمان‌می‌رانند.

واپسین و پست‌ترین گونه از مـراتبِ دانش، فـرمانفرمایيِ سـرتاسریِ تـاریکْ‌لایه‌ها و بـرازخِ اهریمنانه و اَکومنانه است که در آن، هیچ جایي برایِ هیچ کدام از فروغانه‌ها و بارقه‌هایِ اهورایی نمانده‌است. این مرتبه از ناآگاهی و بی‌دانشی و دانشِ نمایین، همان مرتبه‌یِ غَسَق (=اَبَر-تاریکیْ‌بُن / تاریکیِ بنیادِ همه‌یِ تاریکی‌ها) است.

۲۶۷ سخنورزیِ کرده‌یِ دویست و شصت و هفتُم درباره‌یِ زمان است که از رهگذارِ گردشِ زمـانِ‌بَرِ خود دیگرباره به آغازگاهِ خود می‌پیوندد.

اما در کنارِ زمان که بی‌پایان است، در این روایت با یکي دیگر از بُن‌وگوهرهایِ آغازینِ هستی نیز روبـه‌رو مـی‌شویم کـه هـمان دانـایی است. دانـایی از آغـازگاهِ خـود دیـگرباره بـه پـایانگاهِ خـود پیوندمی‌خورد.

بحثِ دانایی، در جایگاهِ بُن‌وگوهرِ آغازین، سربه‌سر ارسطویی است. ارسطو بـحثِ خِـرَدْبُن / عقلِ اول راگسترده‌تر از هر فرزانه‌یِ پیش و همروزگارِ خود پی‌گرفته است. اما نویسندگانِ دینْ‌کرد در اینجا نیز از فرایافت‌هایِ (=مفاهیم) ارسطویی برایِ استوارکردِ بُنْ‌باورهایِ خود بهره‌می‌گیرند.

در این روایت (=کرده‌یِ ۲۶۷) نخستین کارِ آفرینشگرانه‌یِ جهانْ‌آفرین با کُنِشِ کرانمندشونده‌یِ زمان همزمان است. حتی در بندِ سومِ روایت با بُنْ‌انگیزهایِ فرجام‌گرایِ (=عللِ غاییِ) ارسطویی نیز روبه‌رو می‌شویم.

زمان از آغاز بی‌کرانه بوده است؛ سپس از بی‌کرانگیِ آغـازین بـه کـرانـمندی رسـید؛ دوبـاره از کرانمندی به بی‌کرانگی خواهدرسید. زادونهادِ دانایی نیز به گونه‌اي نهفته (=بالقوه) در بی‌کرانِ زمان‌ها هستی‌داشته‌است. عقلِ اول / خِرَدْبُن نیز در همان دَمِ بی‌کرانگیِ زمان به آشکاری‌رسیده‌است.

پس از تهدیدِ اهریمن، جهانْ‌آفرین برایِ آفرینشِ آفریدگانَش اقدام می‌کند؛ این اقدام به برخیزشِ نخستین بُن‌وگوهر، یعنی روشناییِ بی‌پایان، می‌انجامد.

پس از این، دوباره با بحثِ طبقاتِ هستی بر بنیادِ طبقاتِ شِید / نور روبه‌رو می‌شویم.

نخست، اَنغْرْ-رُوشن / روشناییِ بی‌پایان آفریده می‌شود؛ چیزيِ همانندِ «عالمِ انوارِ معنوی» که شیخِ اشراق مفسرِ آن است.

دودیگر، مینُویِ راستی (=مُثُلِ حقیقت) آفریده می‌شود؛ البته از درونِ اَنغْرْ-رُوشن / عالمِ انوارِ معنوی تراویده می‌شود. اما مینُویِ راستی بی از مینُویِ دروغْ آفریده‌نمی‌شود؛ در پِیِ آن، نخستین تاریکْ‌لایه (=برزخ) سربرمی‌آورد. که همان «زایشِ همزمانِ مینُویِ دروغ» است.

از درونِ مینُویِ راستی، دانایی تراویده و افکنده و صادر می‌شود؛ چیزيِ همانندِ «انوارِ قاهره‌یِ اَعْلَوَن / شِپدهایِ فرمانفرمایِ فرازین» که شیخِ اشراق گفته است و آن را برابرِ با عقول و نفوسِ مترتبه و طولیه دانسته است.

پس از آفرینشِ دانایی، دانشِ بایسته برایِ آفرینشِ همه چیز فراهم می‌آید. یعنی آفرینشِ مادی سربرمی‌آورد؛ چیزيِ هم‌ْارزِ «انوارِ قاهره‌یِ سافله و نازله / شِپدهایِ فرمانفرمایِ فرودین» تراویده‌می‌شود. فرزانه‌یِ فرهمندپژوه، شیخِ اشراق، «انوارِ قاهریِ سافله و نازله / شِپدهایِ فرمانفرمایِ فرودین» را برابرِ معناییِ ***«عقولِ متکافئه‌یِ عَرَضیّه»***یِ فیلسوفان می‌داند.

چنین می‌نماید که بندِ پایانيِ روایت نیز، طبقاتِ طولیِ درونیِ «اَنغْرْ-رُوشن» را فراخ‌تر می‌نویسد؛ که مشتمل است بر: پرتوايِ از آن روشنایی (=نورالاقرب / بْراه)؛ فروغيِ از آن پرتو (=نورالقاهر / فْروگ)، و، درخشيِ از آن فروغ (=نورِ چهارُم / بامزاد).

۲۶۸ بحثِ کرده‌یِ دویست و شصت و هشتُم درباره‌یِ اندیشه‌یِ آرمندگیِ (=سکونتِ) کاروانِ کوچنده‌یِ مردمان در جهان و، سوديِ که از این آرمندگی به‌دست‌می‌آید است.

سخنْ‌مایه، جُستار و پرسمانِ این روایت روشن است؛ نویسنده می‌کوشد به پرسشيِ پاسخ دهد که، به گونه‌یِ برونْ‌نمایانه، در این روایت به‌میان‌نهاده‌نشده‌است؛ پرسش این است:

«با آنکه کاروانِ مردمیْ‌زادگان در گیتی، کاروانيِ کوچنده و گذرنده و گذرانه و کوتاه است، چرا مردمیْ‌زادگان، در این جهانِ زودگذر، پروایِ آرمندگی و ماندگاری و دیرْمانی و دیرْپایی دارند؟

راوی می‌نویسد: ***«اندیشه‌یِ آرمندگی، اندیشه‌ايِ سرشتین است. سودِ آن، پرورشِ آفریدگان برایِ پیوستن به منزلگهِ مقصود است»***.

از سویِ دیگر، رویکردِ به زندگیِ کوچْ‌وارِ کاروانی برخاسته از زورِ خِرَدِ خدادادی است که آگاه به گذرابودنِ زندگیِ مادی و دیرناپاییِ آن است.

پس، در جهانِ مادی، مردمیْ‌زادگان در بندِ دو نیروی متضادِ یکیِ سرشتین و یکیِ خِرَدْوَرانه اَند.
یکیِ نیروی سرشتینی که گرایش به ماندگاری را دامن‌می‌زند؛ یکیِ فریادی خِرَدْوَرانه که پِی‌درپِی بانگ‌برمی‌دارد: «که بربندید محمل‌ها».

۲۶۹ سخنِ کرده‌یِ دویست و شصت و نُهُم درباره‌یِ نوعِ راه‌بَریِ مردمان در جهانِ مادی و، نوعِ رهبری در جهانِ مینَوی است.

راه‌بریِ جهانِ مادی بیش از هر چیز در نیرویِ انگیختار و سرشت نهاده‌شده‌است. رهبریِ جهانِ مینَوی بر کنشِ آزادْکامانه (=اختیاری) استوار است.

بندِ دومِ این روایت (=کرده‌یِ ۲۶۹) سویه‌ایِ افلاطونی دارد. نویسنده چَم‌وچرا و بنیادِ جُست‌وجویِ مردم در کوشاییِ‌هایِ اینْ‌جهانی را برآمدِ بنیادیِ مینَوی می‌شناساند. در نگاهِ نویسنده، مردم در کوشایی‌هایِ اینْ‌سَری در پِیِ رستگاریِ ازدست‌رفته‌یِ آنْ‌سَری اند.

راهِ دست‌یابی به رستگاریِ ازدست‌رفتهْ کرفه‌کاری است؛ زیرا کرفه‌کاری بنیادِ سازمندیِ روان است.

۲۷۰ در کرده‌یِ دویست و هفتادُم، بحث بر سرِ حدّ و مرزی است که جداکننده‌یِ مِهْتری از کِهْتری است.

در این روایت، حدِّ جداکننده‌یِ مِهْتری از کِهْتری خِرَد است.

می‌باید فرایادآوریم جدامرزی میانِ طبقاتِ مردُمیک (=اجتماعی) از اندیشه‌هایِ بُنلادیکِ تدوینْ‌کنندگانِ دینْ‌کرد است. اینکه کسی مِهْتر شده است، این مِهْتری بروبارِ خِرَدِ مِهترِ وی است.

از آنجا که مِهْتریِ خِرَد بر دیگرِ هنرهایِ نهادی (=فضایل) آشکار و بی‌نیاز از اثبات است، دو نفری هم که در زمینه‌یِ خِرَد یکسان نیستند، در زمینه‌یِ مِهْتری و کِهْتریِ مردمانه و مردُمیک نیز یکسان نیستند.

۲۷۱ بحثِ کرده‌یِ دویست و هفتاد و یکُم همچنان بحثِ خیر و شر است.

نویسنده در این روایت (=کرده‌یِ ۲۷۱) پایبند می‌شود که درباره‌یِ نیکی و بدی، و نیز، شیوه‌یِ هستیْ‌پذیری و سرچشمه‌یِ نیرویِ نیک و بد و، شیوه‌یِ رواجِ نیک و بد سخن گوید؛ و جای‌جای از اندیشه‌ورزیِ ارسطویی برایِ استوازْکردِ ادعاهایِ خود بهره‌می‌گیرد؛ برایِ نمونه می‌نویسد:

نیکی همان داد / عدالت است. فروزه‌هایِ برشمردنی با نیکی، از آن میان، فضایلی چون دانایی و راستی و روشنایی و خوشبویی و پاکی و هستندگانِ نیک و نیرومندیِ کرفه و هر هنرِ نهادیِ

همسازگارِ با داد / عدالت است. این مفهوم‌هایِ ارسطویی همچون همیشه در چارچوبِ دستگاهِ اندیشگانیِ مزدایی ریخته‌می‌شود:

زادونهادِ نکویی «داد» است. هیچ رایْ‌فرماییِ‌ای در کُلِّ هستی نیست که از اورمزد نباشد.

پس، اورمزد، از رهگذارِ نیرویِ هستیْ‌بخش‌اَش همه‌یِ تنابندگان را خویشانِ خویش می‌داند و چون خود می‌آفریند.

بحثِ پیشگفته درباره‌یِ بدی، باژگونه است.

در بندِ پایانی، نویسنده زمانکي می‌یابد تا بر دسته‌اي از کیشداران خُرده‌گیرد که چرا مدعی‌شده‌اند: «***بدی، که ابزارِ بی‌داد است، و نیز همه‌یِ بُنْ‌سازه‌ها و پاذْتخمه‌هایِ بی‌داد، آفرینشي همراستا با طرحِ جهانْ‌آفرین است***».

۲۷۲ بحثِ کرده‌یِ دویست و هفتاد و دوم بحثي جدی درباره‌یِ روانِ بهره‌مند از ذاتِ روشنایی است که در زندگیِ زمینی به گناهِ تیره و تاریک آلوده‌می‌شود. یعنی به چیزي آلوده‌می‌شود که با زادونهادِ آسمانيِ روان هیچ‌گونه همگِنی و سنخیت ندارد.

نویسنده‌یِ روایت، نخست، ذاتِ روان را تعریف می‌کند؛ نکته‌یِ پژوهیدنی در اینجا این است که تعریفِ ذاتِ روان به خامه‌یِ نویسنده‌یِ این روایت با تعریفِ ذات و سرشتِ مردمان نزدِ ارسطو در کتابِ «متافیزیک / مَتاگیتیک» حتی در جمله‌بندی نیز یکسان است.

تعریفِ نویسنده از گرایشِ ذاتی و ارادی و کام‌مندانه‌یِ مردمیان به دانش، درست و سرراست همان تعریفِ ارسطو است در متافیزیک، کتابِ آلفا (یکُم)، کرده‌یِ نخست، بندِ یکُم.

ویژه آنکه، بندِ نخستِ این روایتِ دینْ‌کرد، حتی از نظرِ واژه‌سامانی و ساختمانِ زبانیک نیز با بندِ نخستِ فرزانْ‌نامه‌یِ گران‌سنگِ‌متافیزیک / مَتاگیتیک نیز یکسانیِ نحوی و زبانیک دارد.

برابرِ دستگاهِ اندیشگانیِ نویسنده، مردمْ‌زادگان، در سامانِ پاک و نابِ پیش از تازشِ اهریمن، گناه‌نادیده همچون دیگرِ ستودگانِ مینَوی اند.

نویسنده برایِ گرایشِ مردم به گناه، که همتراز با آلودگیِ روانِ گوهرین با سیاهیِ گناه، آنهم در زمانه‌یِ آمیخته با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، چند چَم و بهانه را برمی‌شمرد. یکي، آمیختگیِ تن و جان است با نفسِ تاریک، و، آمیختگیِ دانشِ راستین است با مُعطیاتِ حسِ ظاهر.

گفتنی است نویسندگانِ دینْ‌کرد، همیشه، سخنواره‌یِ فرزانْوَرانه‌یِ (=فلسفيِ) «***مُعطیاتِ حسِ ظاهر***» را با سخنواره‌یِ پهلویِ «***دَهیگ سُوهیشْنیگْ بَرهْنَگ***» فرامی‌گویند.

پیروزيِ فرجامینِ یزدانْ‌خواهانه‌يِ تنابندگان، که همزمان با شکست‌خوردنِ مطلقِ سپاهِ دروج است، روانِ آلوده به گناه را از ژرفايِ تاریکی رها و آزادمی‌کند؛ زیرا روان، زادونهادي اهورایی‌دارد.

پافشاريِ نویسنده بر گزارشِ دیگرباره‌يِ سرنوشتِ روانِ گناهکار از آن روی است که نشان‌دهد زادونهادِ روان به زادونهادي اهریمنانه تَرادیسیده‌نمی‌شود؛ بلکه فراروندِ گناه‌گرویِ روانْ تنها به معنيِ گرایشِ به کردوکارِ گناه‌وَرزانه است.

این پیشْ‌گذارده‌ها (=مقدمات) نیز برايِ آن است تا بتواند بر مانی‌گرایان بتازد که چرا مدعی‌شده‌اند «***در اندرونِ تن، جاني جداگوهر با تن هست، که آن جانِ جداگوهر بهره از هستانِ تاریک دارد و انگیزايِ گناهِ مردم است***».

خواننده‌يِ فرزان‌پژوه که این بحث را با خودِ روایت، یعنی با بُنْ‌نوشتِ پهلويِ روایت، پی‌گیری‌کند، درمی‌یابد که نویسنده تا اینجايِ کار به‌خوبی از پسِ پیکارِ سخنی (=جَدَل) با مانی‌گرا برآمده‌است. اما ناگهان در بندِ پایانيِ روایت، سبکِ بحثِ نویسنده سخت اُفت‌می‌کند. هرچند، نویسنده و دیگرِ پردازندگانِ دینْ‌کرد، «***تغییرِ جوهريِ روانِ بهره‌مند از هستانِ روشن را به هستانِ تاریک***» هیچگاه نپذیرفته‌اند.

۲۷۳ سخنورزيِ کرده‌يِ دویست و هفتاد و سوم، دنباله‌گیريِ یکي از گزاره‌هايِ بنیادین و هنجارینِ نویسندگانِ دینْ‌کرد درباره‌يِ بایستمند بودنِ «***شهریاری***» است.

در این روایت نیز، هست‌وبودِ دَم‌ودستگاهِ شهریاری و خودِ شهریار برايِ پاسبانی از تنابندگان، زیرْماده‌اي گریزناپذیر و بایستمند است.

اما هم شهریارِ نیک داریم و هم شهریارِ بد. شهریارِ نیک نیز، به دسته‌هايِ فرازین و میانین و فرودین بخش‌کرده‌می‌شوند. نیازي به گفتن نیست شهریارِ نیکِ فرازین کسي است که خواست‌وکامَش با خواست‌وکامِ خِرَد یکي است؛ خواست‌وکامِ خِرَدَش نیز با داذْفرمایيِ ویژه‌يِ مزدایی و اورمزدی برابر و همسنگ است. شهریارِ بدْ باژگونه‌يِ شهریارِ نیک است.

پست‌ترینِ رایْ‌فرمایی‌ها، رایْ‌فرمایيِ زمانه در بی‌پاذْشاهی است.

تنها در برپایی و پابرجاییِ دستگاهِ شهریاری است که مردمگاهْ بِسامان و برجای‌می‌ماند؛ و تنها از راهِ شهریارِ نیک است که تنابندگان و مردمْ‌زادگان به منزلگهِ مقصود درمی‌پیوندند.

نویسنده‌يِ روایت بر این باور است که فرمانفرمایيِ هزارساله‌يِ ضحاک از یک روز بی‌شهریاری (=آنارشیزم) بِهْ‌تر است.

۲۷۴ بحثِ کردهٔ دویست و هفتاد و چهارُم، تعریفِ شش فروزه گرداگردِ کار و کارِ شایسته است.
برابرِ آموزانِش‌هایِ دینْ‌کرد، در دینِ بِهی، کار، سربه‌سر ثواب است.
در این روایت (=کردهٔ ۲۷۴)، از کارِ شایسته، آسانِش، خیزشِ شایسته سویِ کار، نشیبِ شایستهٔ آسانِشْ‌خواهانه، سامانِ کارِ شایسته، و، بخش‌کردنِ سه‌گانیِ روز برایِ کار و آسایش بحث‌می‌شود.

۲۷۵ سخنورزیِ کردهٔ دویست و هفتاد و پنجُم، دربارهٔ نشمردنیْ‌بودنِ ابوابِ داناییِ دینِ مزدایی برایِ مردم است.
دینِ مزدایی گوهرنشان به داناییِ هَرْوِیسْپی (=مطلق) است. نمایندهٔ زمینیِ خِرَدِ اورمزد است.
تنها گزیده‌ای دانشوَرانه از آن، در یک دفتر، آنهم به اندازهٔ گُنجایِ مردمْ گِردآمده‌است.
دانشِ مردمان هیچ‌گاه به دانشِ مطلق، و به تَبَعِ آن، هیچگاه به ژرفایِ دینِ مزدایی نخواهدرسید.

۲۷۶ بحثِ کردهٔ دویست و هفتاد و ششُم، دربارهٔ آفرینشِ مینَوی، و نیز، ریشهٔ مینَویِ آفرینش، و، دَهِشِ گیتیاییِ آفریدگان و، ذاتِ این آفرینش و بُنْ‌تخمهٔ آفرینش است.
اگر خوانندهٔ فرزانهْ این روایت (=کردهٔ ۲۷۶) را باریکانه بپژوهد، درخواهدیافت که با بحثِ «*کمون و کامِن*» روبه‌رو است. همانگونه که جامهٔ بافته‌شده، فعلیتِ کلافِ سادهٔ پشمِ آغازین است، جهانِ مادی نیز فعلیّتِ فرآورده‌ای بَحت و بسیط و ناپیدا ست.

۲۷۷ بحثِ کردهٔ دویست و هفتاد و هفتُم، دنباله‌گیریِ بحث‌هایِ «زمانْ»شناسانه و «زمانْ»پژوهانهٔ دینْ‌کرد است. «زمان»، همان بُن‌وگوهری است که پیش از کارِ آفرینشگرانهٔ خداوند هستیْ‌داشته‌است؛ و نیز، همراهِ کارِ آفرینشگرانهٔ خداوند در سامانِ کرانمندی در جریان است؛ و، پس از کارِ آفرینشگرانهٔ خداوند نیز همچنان هستیْ‌خواهدداشت.
فرجامِ سخن اینکه، کرانمندیِ زمان، یکی از خویشکاری‌هایِ گذرانهٔ زمان در درازایِ آفرینشِ مادی است؛ و ماهیتِ همیشگیِ زمان نیست؛ زاد و نهادِ زمان همان دیرندی و بی‌کرانگی‌اَش است.
نویسندگانِ دینْ‌کرد، در این معنا دربارهٔ زاد و نهادِ زمان بسی پیگیر و استوارْمنش اند.
بافتِ زبانیِ این روایت سخت آسیب دیده و دچارِ افتادگی‌شده‌است.

۲۷۸ سخنِ کردهٔ دویست و هفتاد و هشتُم دربارهٔ آن کلیدی است که رسانندهٔ تنابندگانْ سویِ برترینِ جهان‌ها، یا فروکشاننده سویِ بدترینِ جایگاه‌ها ست.
کلیدِ نخست، همان کلیدِ معروفِ شهریار و دینْ‌سالارِ زمانه است.

نافرمانی در برابرِ شهریار و دینْ‌سالار، کلیدِ فروکشاننده سویِ بدترینِ جایگاه‌ها ست.

۲۷۹ بحثِ کرده‌یِ دویست و هفتاد و نُهُم دربارهِ‌یِ نشانه‌یِ رسیدنِ شهریاری به تخمه‌یِ نژادگان و شهریارانِ آریامنش و، نماذنشانِ روی‌برگاشتنِ شهریاری از تخمه‌یِ نژادگانِ آریامنش است.

درخشندگیِ فرّه‌یِ یزدانی، جاافتادنِ خِرَدِ خدادادی و روحیه‌یِ آشتی‌خواهی، افزایشِ نیایش‌ها، مِهر و دُوشارمِ مِهْتران به کِهْتران و افزایشِ فرزندِ نرینه و کاهشِ مرگ‌ومیرِ کودکان، همه، از نشانگانِ رسیدنِ شهریاری به شاهانِ آریامنشِ نیکْ‌تخمه است.

نماذنشانِ روی‌برگاشتنِ شهریاری از نژادگان و افتادنِ آن بدستِ ناپیداتخمگان، باژگونه‌یِ نشانگانِ پیشگفته است.

۲۸۰ سخنِ کرده‌یِ دویست و هشتادُم، درباره‌یِ پیشْ‌بایست‌ها و شرایطِ پذیرشِ تمام و کمالِ سخنِ خداوند است.

کرفه‌کاری، راستکاریِ پاک و ویژه، گذشتن از مرزِ تسلیمِ زبانی، باریکْ‌بینی و مُدّاقه در اندیشه‌هایِ فرزانگانِ دین، همه و همه، از پیشْ‌بایست‌هایِ رستگاری و پذیرشِ پیشگفته است.

۲۸۱ بحثِ کرده‌یِ دویست و هشتاد و یکُم درباره‌یِ نماذنشانِ پارسایی و تبهْ‌خویی است.

خوشنامی، نماذنشانِ پارسایی است؛ بدنامی نشانه‌یِ تبهْ‌خویی.

زیبندگانِ جهانِ مینَوی با بینشِ مینُوانه، از آسمانْ‌جایِ خود، پارسایان را با کالبدیِ روشن می‌بینند که از هر روشناییِ‌ای روشن‌تر است؛ و از بالا، یعنی از ایزدکده‌یِ آسمانی‌شان، کالبدِ تبهْ‌خویان را دود و دَم‌گرفته می‌بینند.

۲۸۲ سخنِ کرده‌یِ دویست و هشتاد و دوم درباره‌یِ بُنِ بُنانِ (=علتُ‌العللِ) تخمه‌یِ مردمان و، درباره‌یِ بُنِ بُنانِ تخمه‌یِ شهریارِ نژاده و نژاده‌تر و نژاده‌ترین است.

در این روایت (=کرده‌یِ ۲۸۲)، بُنِ بُنانِ تخمه‌یِ همگیِ مردمیْ‌زادگان، کیومرث است.

تخمه‌یِ نژاده در میانِ مردمیْ‌زادگان، آریایی‌هایند.

تخمه‌یِ نژاده‌تر در میانِ آریایی‌ها، ایرانیان اند.

نژاده‌ترینِ تخمه‌ها در میانِ ایرانیان، کیانیان اند.

کِیِ‌قبادِ کیانی، نژاده‌ترین تخمه‌یِ شهریاریِ منوچهر است.

منوچهر، نژاده‌ترین تخمه از ایرج است؛ که نریوسنگ، ایزدِ پاسبانِ تخمه‌هایِ نیکو، از آن پاسداری کرده است.

ایرج، نژاده‌ترین تخمه از هوشنگ است.

سخنورزیِ بندِ پایانیِ روایت از نگاهِ باورشناسیک پژوهیدنی است:

در سامانِ گیتیایی، این شدنی است که یکیِ از چهار تخمه‌هایِ شاهی در وجودِ یک پادشاه گرد نیاید؛ ولی در سرایِ پسین، زمانِ بازسازیِ پایانیِ جهان، چونی‌ها و کیفیّاتِ هر چهار تخمه در نهادِ یک پادشاهْ یکجا گردخواهدآمد. زیرا جهانِ بازساخته‌یِ پایانی، جهانِ همه‌یِ کمال‌ها، فرساختگی‌ها و فرآراستگی‌ها ست.

۲۸۳ سخنورزیِ کرده‌یِ دویست و هشتاد و سوم درباره‌یِ شهریارانیِ است که در کارِ شهریاری سرآمدترین اند و شهریارانیِ که در کارِ شهریاری بدترینه‌اند.

در این روایت (=کرده‌یِ ۲۸۳)، شهریارِ سرآمدِ دیگرِ شهریاران دارنده‌یِ بیش‌ترین اندازه از فرّه‌یِ یزدانی و خِرَدِ خدادادی است؛ به‌گونه‌ایِ که آبادانی و زندگیِ تهی از رنجِ مردم و همه‌گونه نیکی را برایِ مردم دربردارد.

بدترینِ شهریاران تهی از فرّه و آکنده از پاذْفرّه‌یِ دیوی است و به‌جایِ خِرَد، دارنده‌یِ بیش‌ترین اندازه از آزوَری است.

در دو بندِ پایانیِ روایت، گفتاریِ از یک شهریارِ فرزانه (=شاه-فیلسوف) بازگویی‌می‌شود که وی نیز نماذْنشانِ بِهْترین و بدترینِ شهریاران را فرانموده‌است.

۲۸۴ بحثِ کرده‌یِ دویست و هشتاد و چهارُم درباره‌یِ محدودبودنِ دانش و توان، و، بی‌کرانگی (=لایتناهی) و کرانمندیِ (=تناهیِ) «زمان» و، درباره‌یِ ذاتِ «زمانِ بی‌کرانه» و ذاتِ «زمانِ کرانمند» است.

دانش، البته دانشِ مردمیْ‌زادگان، کرانمند، مَرزیده و محدود است.

نگریسته‌یِ نویسنده از مفهومِ «*توان*»، مفهومِ فرزانْوَرانه‌یِ «توانستنی‌ها / ممکنات» است؛ که آن نیز تنها در زمره‌یِ شدنی‌ها ست.

در این روایت (=کرده‌یِ ۲۸۴)، زمان، بُنِ بُنانِ آفریدگان است. «**زمان**»، همان فروزه‌یِ همیشگی‌بودنِ اورمزد است. «زمان» در آفرینشِ مادی، برایِ آفرینشِ مادی کرانمندمی‌شود.

ذاتِ «زمان» دیرندی‌ایِ (=بقاءِ) همیشگی و بی‌تعینی است. اما ذات و خویشتنِ خویشِ زمانِ کرانمند، دیرندی‌ایِ گذرنده و تعیُن‌پذیر است.

با معنایِ غیرِ هویتی‌بودنِ کرانمندیِ زمان در آموزه‌هایِ دینْ‌کرد پِی‌درپِی روبه‌رو می‌شویم.

۲۸۵ سخنورزيِ کردهٔيِ دویست و هشتاد و پنجُم، شش سنجه را نشان می‌دهد که در انجامِ هر کاري می‌باید درنظرآورده‌شود. براي نمونه:

هر کاري پیش از انجام می‌باید از نظرِ داشتن یا نداشتنِ ثواب /کرفه وارسی شود.

بر هر کاري می‌باید گرایشي دلخواهانه فرمان‌براند.

توانِ انجامِ هر کاري پیش از آغازِ آن کار نیز می‌باید بررسی‌شود.

هر کاري که انگیزهٔيِ انجامِ آن ثواب است و کارْمایه‌اي دلخواهانه آن را می‌راند و توانِ انجامِ آن نیز هست، می‌باید با جدیت و استوارْمنشی تا پایان پِی‌گرفته‌شود.

۲۸۶ سخنورزيِ کردهٔيِ دویست و هشتاد و ششُم گزارشي تقریباً بی‌مانند دربارهٔيِ جمشیدِ جَم است. نویسنده در این روایت (=کردهٔيِ ۲۸۶) پایبندمی‌شود دربارهٔيِ آن پیماني سخن سازکند که دیوان از مردمان ربودند و جمشیدِ جَم به مردم بازآورد.

روایت را می‌توان از روایت‌هايِ درازآهنگ و درازگویانهٔيِ دینْ‌کرد در سنجشِ با دیگرِ روایت‌ها درنظرآورد.

روایت، با سخنِ همیشگيِ دینْ‌کرد دربارهٔيِ ***میانه‌روی*** آغازمی‌شود.

افزاخواهی و کاستی‌کاری (=افراط و تفریط) نیز دشمنِ ستیزنده و پتیارهٔيِ میانه‌روی اند.

تقرّرِ میانه‌روی، خود، نهاده‌شده بر خِرَدِ خداداد (=عقلِ بالملکه) است.

برترینِ شهریارانِ نیک، میانه‌روی و خِرَدِ سالمِ خداداد را به بالاترین اندازه دارد.

پیش از پادشاهيِ جَم، دیوان خِرَدِ خداداد را ربوده و کامهْ‌پرستی را به اَبَر-زورآوری (=اَبَر-قدرتی) رسانده‌بودند. که پِی‌آمدِ آنْ کاستی‌کاری و افزاخواهی بود.

جمشیدِ جَم به پاذْشاهی رسید. خِرَدِ خداداد را وارهاند. میانه‌روی رويِ‌کارآمد.

ولی به سببِ شگفتی‌آفرینيِ (=اعجازِ) خداوند، جمشیدِ جَم در سامانِ پیکرمند به دوزخ فروبرده‌شد؛ آنهم سیزده زمستان؛ البته با کالبد و پیکرهٔيِ دیوی. با ابزارهاي رازْوَرانه جمشید در دوزخ رَه‌می‌سپرد تا در همان دوزخ دیوان را سرکوب‌کند. تا خِرَدِ فراآمده از سويِ یزدان اندر میانِ مردمان به درخشندگی رسد.

در پایانِ روایت، ناموازهٔيِ جَم برابرِ گزارشِ کتابِ دین تعریف‌می‌شود. جَم، یعنی: «**کسي که پیمان از دیوان بازستانْد و با این کار، یزشِ یزدان و سودِ گیتی را برپاکرد و آن همان گله‌داری و رمهْ‌چَرانی است**».

۲۸۷ بحثِ کردهٔ دویست و هشتاد و هفتُم دربرگیرندهٔ دَه اندرزِ جَمِ خوبْ‌رمه به مردمان است.

نویسندهٔ روایت، نخست، دَه اندرزِ جَم را جرثومهٔ خِرَدِ خدادادی و سودرسانِ آفریدگان و هم‌ْاندازه با پسندِ دینِ بِهی و هم‌ْاندازه با خواست‌وکامِ ایزد معرفی‌می‌کند.

هر دَه اندرز، روستاییان و گله‌داران را کارگرمی‌افتد. اما نخستینِ آن‌ها «**جهانْ‌آفرین را نه در جایگاهِ بُن‌وگوهرِ آزاررسان، شناختن**» است.

برجستهٔ اندرزها گردِ گسترشِ داد و، برادروار خوردن و کارکردن و، ارزانیان را دَهِشانه دادن و، در تابستان انبارِ مردم و چارپایان را تدارک دیدن و، نکشتنِ چارپایان پیش از رسیدنِ به سنِ بلوغ و مانندِ این است.

۲۸۸ در کردهٔ دویست و هشتاد و هشتُم، نویسنده از دَه پادْاندرز سخن‌می‌گوید که ضحاکِ دیوْکامهٔ کاهندهٔ آفرینش و زیان‌رسان بر آفریده‌ها، بنا به دستورِ دینِ یهودی، از سرِ پتیارگی در ستیز با دَه اندرزِ جَمِ خوبْ‌رمه به‌هرزه‌درآییده‌است.

اندوه‌مندانه، در این روایت (=کردهٔ ۲۸۸)، با جابه‌جاییِ عبارات، نابه‌جانویسی، واژه‌هایِ خوانده‌نشده بویژه در بندِ پایانی، یا واژه‌هایی با قرائتِ شک‌پذیر، افتادگی و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن روبه‌رو هستیم.

در ترجمه، آوانویسی، بازسازی و گزارشِ این روایت کوشیده‌ایم تا آنجا که شدنی است از روایتِ کردهٔ دویست و هشتاد و هفتُم یاری‌جوییم.

درونْ‌مایهٔ سخنِ بندهایِ این روایت همان درونْ‌مایهٔ سخنِ بندهایِ روایتِ پیشین (=کردهٔ ۲۸۷) است؛ جز اینکه دربرابرِ هر اندرزِ جَم با یک پادْاندرزِ دیوی و ضحاکی روبه‌رومی‌شویم. برایِ نمونه آنجا که جَم سفارش‌می‌کند گاوان و گوسپندان را پیش از رسیدنِ به سنِ بلوغ (=گُشْنْ) نکُشید، ضحاک، بی‌آیینْ کشتنِ گاوان و گوسپندان را برابرِ آیینِ یهودی توصیه‌می‌کند.

اما آیا به‌راستی چنین پادْاندرزهایی را می‌توان در کیشِ یهودی جُست؟

پاسخِ ما نِی‌گویانه است. در سراسرِ کهنْ‌نامهٔ سپندِ تورات به آیه‌ای برنخوردیم که نظر و فراگفتِ نویسندهٔ روایت را راست‌شمرد.

از این غلطِ آشکار که بگذریم، در پایانِ روایت با سخنانی روبه‌رو می‌شویم که به گمانِ ما از برافزوده‌هایِ ساختگیِ رونویس‌کنندگانِ سپس‌تر است.

اگر نوشت‌وخوانِدِ ما از این روایت درست باشد، ضحاک کسی است که دستورِ تدوینِ «اُرَیْتا»

(=پنج کتابِ عهدِ عتیق) را داده است و امرکرد تا آن را در اورشلیم نگه‌داری‌کنند.

پس از وی ابراهیم، پس از ابراهیم، موسی و پس از موسی، یَشوعِ ابنِ نون، همان شاگردِ موسی، درکارِ رواجِ دینْ‌نامه‌یِ پیشگفته‌یِ یهودی بوده‌اند.

درکهنْ‌نامه‌یِ سپندِ تورات، کتابِ یَشوعِ بنِ نون، بندِ نخست، شخصِ «یَشوعِ بنِ نون» خادمِ حضرتِ موسی شناسانیده‌می‌شود.

یک نکته درباره‌یِ نویسندگان و تدوین‌کنندگانِ دینْ‌کرد برایِ ما روشن و شناخته است: آنان نیز، سخت دچارِ هیستیریِ ضدِ یهودی بوده‌اَند.

۲۸۹ سخنِ کرده‌یِ دویست و هشتاد و نُهُم درباره‌یِ دَهِشانه‌یِ یزدانیِ شهریاری است و نیز درباره‌یِ دسته‌هایِ نیک و بدِ آن است.

برابرِ آن دستگاهِ اندیشگانی که نویسندگانِ دینْ‌کرد خواهانِ شناساندنِ آن اَند، شهریاری یکی از سودمندترین و بزرگ‌ترین دَهِشانه‌هایی است که از سویِ یزدان بهره‌یِ مردمیان و تنابندگان شده‌است. فرجامْ‌آهنگِ این روایت (=کرده‌یِ ۲۸۹) نیز استوارکردِ درستیِ این باور است؛ اما با به‌میان‌نهادنِ چند پیشْ‌گذارده، نویسنده می‌کوشد گزاره‌یِ درنظر را چَمْ‌ورزانه (=مستدل) بپژوهد.

برابرِ فراگفتِ نویسنده، اوستا، مردمیْ‌زادگان را چنین تعریف کرده‌است: «اَخْوْ ئِی اَسْتُومَنْدْ».

معنیِ «زَندِ» سخنواره‌یِ درنظر، «خداوندِ تنمند شده است». پس، مردمیْ‌زادگان، در زادونهادِ خود، چیزی نیستند جز اندیشه‌ای مینَوی که پا به هستیِ مادی گذارده است. شهریار نیز خداوندی تنمند شده است؛ سَرده‌ای (=گونه‌ای) از مردم است ولی نژاده‌تر از آنان.

برایِ اینکه دچارِ ناسازگاری‌هایِ بنیادینِ ویژه‌یِ اینگونه بحث‌هایِ کلامی (=یزدان‌شناسیک) نشویم، عجالتاً می‌پذیریم یکی از همین خدایانِ تنمند شده از پرتوهایِ یزدانی بیش از دیگرِ خدایانِ تنمند شده بهره‌مند می‌شود. همین بهره‌مندیْ ویِ را سزاوارِ شهریاری بر دیگرِ خدایانِ تنمند (=جسمیت‌پذیرفته) یا همان مردمیان می‌کند.

این معنا، فرجامْ‌آهنگِ هنجارین، زیرین و بنیادینِ نویسنده‌یِ روایت است.

۲۹۰ بحثِ کرده‌یِ دویست و نودُم پیِ‌گرفتِ باورشناختیِ سخنِ کرده‌یِ هشتادُم درباره‌یِ دادوَری و آبادانی است.

نویسنده‌یِ این روایت (=کرده‌یِ ۲۹۰) می‌کوشد دو سرْواژه‌یِ ***«دادوری» و «آبادانی»*** را معنا کند؛ آنهم به شیوه‌ای گزینْ‌گویانه؛ اما نه هر گونه دادوری و آبادانی را؛ بلکه دادوری و آبادانیِ استوار بر

کهنْ‌آیینِ «**خُوِیْدُودَه**» را.

سخنورزیِ نویسنده، از آغاز، همان دو بندِ نخستِ کرده‌یِ هشتادُم است با اندکیِ دگرگونیِ زبانی و بیانی.

۲۹۱ سخنِ کرده‌یِ دویست و نود و یکُم بحثیِ فرجامْ‌شناسانه (=تئلئولوژیکال) درباره‌یِ آینده‌یِ نیکِ همه‌یِ تنابندگان است. در اینجا نیز نویسنده پایبند است که برابرِ آموزه‌هایِ دینِ بهی، این وعده را بازگویی‌کند که، جهانْ‌آفرین، در برابرِ آفریدگانِ شوربخت، که به سببِ تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن سر به شوربختی گذارده‌اند، خداوندگاری بخشاینده است و توانا به زدودنِ شوربختیِ اهریمن‌خواهانه از آنان است؛ و اینکه، جهانْ‌آفرین در ساختنِ جهانیِ یکسره تهی از شوربختی برایِ آفریدگان، هم توانا و هم پایبند است.

تکیه‌یِ بیش از اندازه‌یِ نویسندگانِ دینْ‌کرد بر رستگاریِ فرجامین و واپسینِ همه‌یِ تنابندگان، چند دینْ‌کردشناسِ باختری را به صرافتِ این ادعا انداخته است که در دینْ‌کرد باریکه‌هاییِ از دستگاهِ اندیشگانیِ مسیحی‌گروانه را بیابند.

اما اگر بنا به آموزشِ اوستا، مردمیْ‌زادگان چیزیِ نیستند جز پرتویِ از جانِ اهورایی که کالبدِ مادی گرفته است، چگونه می‌توان چشم داشت که اورمزدِ جهانْ‌آفرین، مردمیْ‌زادگان، یعنی همان خدایانِ تنمندشده را، به چَم و بهانه‌یِ انجامِ گناهانیِ که ریشه در کردوکارِ اهریمن دارد، در دوزخیِ سربه‌سر آکنده از آتشیِ سوزان تا به جاودان در رنج و شکنج وانهد؟

دِلآهنگِ ما از این بحث این است تا نشان دهیم، مفهومِ «***رستگاریِ پایانی***»، برآمدِ گریزناپذیرِ ارزْآغازه‌هایِ (=آکسیوم‌هایِ) آشکارِ دینِ مزدایی است. نویسندگانِ دینْ‌کرد بارها بر این پرسش انگشتِ سخن‌نهاده‌اند که: «***چگونه جهانْ‌آفرین، همگوهرانِ رسیِیِ خود را در دوزخیِ اهریمنْ‌آشیان در رنج و شکنج رهامی‌کند؟***».

در پایانِ این روایت (=کرده‌یِ ۲۹۱)، نویسنده زمانکیِ می‌یابد تا بر دسته‌ایِ از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «***آهوگانِ نهادی (=رذائل) و شوربختی‌هایِ درونیِ آفریده‌هایِ گیتیایی، میوه‌یِ طرحیِ از آفرینشِ جهانْ‌آفرین است***».

۲۹۲ بحثِ کرده‌یِ دویست و نود و دوم درباره‌یِ جدابُنیِ داد از ستم است.

در این روایت نیز، خاستگاهِ دادْ دانایی است؛ خاستگاهِ دانایی خِرَدِ خدادادی است؛ خِرَدِ خدادادی، ودیعه‌نهاده‌شده در اندرونِ مردم است. خاستگاهِ ستمْ بدآگاهی است؛ خاستگاهِ بدآگاهی

وَرَن (=کامه‌پرستی / تلون‌گرایی) است که از سویِ آزاررسانِ آفریده‌ها (=زَداژْمینو) بر نهادِ مردم یورش‌می‌برد.

نکته‌یِ شاینده در این روایت پلّکانِ هستیِ نکویی و بدی است؛ به‌گونه‌اي که خاستگاهِ نکویی و دانایی و داد، از هر نکویی و دانایی و دادي که از آن خاستگاه سرچشمه‌گرفته، نکوتر است. پس، جهانْ‌آفرین، در جایگاهِ خاستگاهِ همه‌یِ نکویی‌ها و دانایی‌ها و دادها، از همه‌یِ نکویی‌ها و دانایی‌ها و دادها نکوتر است. پس، جهانْ‌آفرین، در جایگاهِ نکوترین و داناترین و دادگسترترینِ همه‌یِ نکویی‌ها و دانایی‌ها و دادها نمی‌تواند خاستگاهِ شر، یعنی بی‌داد و وَرَن و بدی باشد.

این معنی، نزدِ فرزانگانِ سده‌هایِ میانه‌یِ باخترزمین نیز به‌بحث‌نهاده‌شده‌است.

برخي از آنان، برایِ نمونه: اسکات، جونز و اُکام، بر این باور اَند که خداوند، در جایگاهِ فعلیتِ تامه‌یِ همه‌یِ کمالات، نمی‌تواند آفریننده‌یِ شر در جهان باشد. پس، بودوباشِ «مادّه‌یِ شر» در جهان، یا، برخاسته از بُن‌وگوهري جز خداوند است، یا، زیرْماده و موضوعِ «شر»، توّهمِ اندیشگی است. که خودِ این توّهم /کژپنداری بروبارِ سطحِ نازلِ آگاهیِ انسان‌ها به حکمتِ پنهانِ چیزها ست.

نویسنده‌یِ این روایت (=کرده‌یِ ۲۹)، به پیروی از آکسیوم‌هایِ دینیِ خود، به دسته‌اي از کیشداران می‌تازد که چرا مدعی‌شده‌اند: ***«بُنِ بُنانِ همه چیز، از نیک و بد، یکي است و آن همان جهانْ‌آفرین است»***.

۲۹۳ بحثِ کرده‌یِ دویست و نود و سوم پی‌گرفتِ بحثِ سرتاسریِ دینْ‌کرد درباره‌یِ هست‌وبودِ راستینِ گوهرِ بدی است، و اینکه، هست‌وبودِ راستینِ گوهرِ بدی برخاسته از آفرینشِ جهانْ‌آفرین نیست.

نویسنده‌یِ روایتْ سخن را با عبارتي بس پیچیده، از نظرِ واژْه‌سامانی (=نحوی) آغازمی‌کند؛ اما معنایِ سرتاسریِ آن روشن است: اراده‌یِ جهانْ‌آفرین بر آن است که آغازْگاهِ بدی نباشد؛ همین، چَم و چرایِ آن است که خواست و کامِ (=اراده‌یِ) خداوندْ منزه از هر بدی است.

بیشینه‌یِ روایت‌هایِ کتابِ سوم دینْ‌کرد با یک ارزْآغازه (=آکسیوم) پی‌ریزی‌می‌شود بی‌آنکه نویسنده خود را نیازمند یا واداشته به استوارْکردِ درستیِ آن ارزْآغازه کند.

در اینجا نیز چنین است؛ برایِ نمونه: نویسنده هیچ‌گاه خود را نیازمندِ استوارْکردِ درستی یا نادرستیِ این گزاره نمی‌کند که چگونه به‌گونه‌اي قطعی و گریزناپذیر و بی‌نیاز از اثبات، معتقدشده‌است ***«خواست‌وکامِ جهانْ‌آفرین رو سویِ آفریدنِ شر ندارد»***.

یا، چگونه پذیرفته‌اند هر آنچه در دید و نگاهِ خِرَدِ کاسته‌یِ مردمیان **«شر»** قلمدادمی‌شود، ضرورتاً در نگاهِ خداوند نیز می‌باید **«شر»** بنماید.

راستَش این است که گونه‌ایِ «آنتروپومورفیزم» آغازین، بر دید و باورِ نویسندگانِ دینْ‌کرد چیره‌است.

بندِ دومِ روایت نیز بازنویسیِ گزاره‌یِ پیشنهادی در بندِ نخست است؛ مبنی بر اینکه، چون جهانْ‌آفرین خواهانِ بدی نیست، پس، هست‌وبودِ گوهرِ بدی در جهان برآمدِ خواست‌وکامِ بُن‌وگوهریِ دیگر است.

نویسنده، در پایانِ روایت، دیگرباره بهانه‌ای می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی‌شده‌اند: ***«بدیِ نهاده‌شده اندر میانِ تنابندگان نیز، به خویشتنِ خویش، برخاسته از کارِ آفرینشگرانه‌یِ جهانْ‌آفرین است»***.

۲۹۴ سخنورزیِ کرده‌یِ دویست و نود و چهارُم درباره‌یِ کامه‌یِ ایزد است مبنی بر اینکه مردم وی را بشناسند، و، کامه‌یِ سرشتینِ مردم در شناختنِ ایزد.

تک‌تکِ مردم، از آغازِ آفرینش، بهره‌مند از نیرویِ خداشناسی اَند؛ از این رو، در دینِ بِهی، خداشناسیْ نخستین و برترین اندرز است.

ولی آز و وَرَن و کژمنشی و دیگرِ کامه‌هایِ دروجی، انگیزه‌دارِ دوریِ مردم از کامه‌یِ خدایی‌شان می‌شود. پس، جهانْ‌آفرین نمی‌تواند آفریننده‌یِ چیزی باشد، یعنی آفریننده‌یِ کامه‌هایِ دروجی، که دورکننده‌یِ مردم از سرشتِ خدایی‌شان شود. استواراداشتِ این معنی، دلآهنگِ پایه‌ایِ نویسنده‌یِ این روایت (=کرده‌یِ ۲۹۴) است.

در بندِ پایانی، نویسنده دیگرباره مجالی می‌جوید تا دسته‌ای از کیشداران را به‌نقدکشد که چرا مدعی‌شده‌اند: ***«رنگ‌به‌رنگ شدن (=تلون) و دیگرِ آهوگانِ نهادیِ رُباینده و آسیب‌رسان بر خردِ خدادادی و، حسِ اهریمنیِ خدانشناسی و، نیاز به بِزه‌کاری هم می‌تواند آفریده‌یِ خداوند باشد»***.

۲۹۵ بحثِ کرده‌یِ دویست و نود و پنجُم درباره‌یِ پنج سرشتْ‌نشانِ (=خصلتِ) دروجی است که سرِ راهِ مردمِ اهریمن‌زده به راهزنی ایستاده‌اند و نیز، شیوه‌یِ سرکوبِ آن پنج سرشتْ‌نشانِ دروجی است.

آن پنج سرشتْ‌نشانِ دروجی اینانند: جداییِ دین از سیاست، آشموغی (=رویِ‌برگرفتن از دینِ مزدایی و رویِ‌کردنِ به کیشیِ اَنیرانی یا مسیحی)، مرگمندی، شک‌گرایی و، جادوگری.

حسِّ آزوَری، مقوله‌یِ جداییِ دین از سیاست را زورآورمی‌کند؛ پنهانْ‌کاری، آشموغی را؛

کینهْ‌کِشی مرگمندی را؛ رشکبری شک‌گرایی را، و، بدچشمی (=چشمْ‌زخم زدن) جادوگری را.

راهِ سرکوبِ سیاست‌بازی و جداییِ دین از سیاستْ بزرگداشتِ خرسندی است (احتمالاً، سخن از خرسندیِ مردم در نهادْمانِ طبقاتی و پایگانِ مردُمیکِشان است که باید از آن خرسند باشند)؛ راهِ سرکوبِ آشموغی، کردوکارِ آشکار و دوری از نهانْ‌روشی و بازه‌گرفتن از مخفی‌کاری است؛ راهِ سرکوبِ مرگمندی مهرورزی است؛ شک‌گرایی از رهگذارِ بزرگداشتِ آرمان‌گرایی سرکوب‌می‌شود؛ و، خوبْ‌چشمی نیز جادوگری را سرکوب‌می‌کند.

۲۹۶ بحثِ کرده‌یِ دویست و نود و شِشُم دربارهٔیِ نسبتِ زادونهادِ (=ذاتِ) مردمان به تنِ آنان است.

بودوباشِ واژه‌اي با خوانِشِ گمانمند و شک‌پذیر در بندِ نخستِ روایت، گزارشِ درست‌وسرراستِ آن را از همان آغاز کمي دشوارمی‌کند. اما سروتَهِ بحثِ نویسنده روشن و شناخته است.

در این روایت (=کرده‌یِ ۲۹۶)، نسبتِ ذاتِ مردمیْ‌زادگان با تنِ آنان مانندِ نسبتِ شهریارِ فرمانفرما بر شهر است در هرگونه کار و فرماني که شهریار بر شهر دارد.

همچنین، نسبتِ پیشگفته چونان سوارکار و اسب است آن هنگام که سوارکار با لگام‌زدن اسب را به تاخت‌می‌برد.

همانندسازیِ ذات و تن در سنجش با سوارکار و اسب به فرزانگانِ پیشا-سقراطی بازبسته‌است.

نکته‌یِ زیبا و هنرمندانه در این روایت، بهره‌گیری از این همانندسازیِ پیشا-سقراطی میانِ اسب و سوارکار، در ارزش‌دادنِ به کرفه و بی‌ارزش‌گردانیدنِ گناه است. ذاتِ هر رواني که کالبدِ زمینيِ خود را در پیروی از خِرَدِ خدایی، دانایانه سویِ کرفه‌کاری و رستگاری می‌برد همچون سوارکاري است که بر دشمن پیروز است.

آن ذات و رواني که کالبدِ زمینی را سویِ گناه می‌کشاند، همچون سوارکاري است که به زیانِ خویش و به سودِ دشمن، به‌جایِ سرکوبِ دشمن وی را برده‌وار بردوش‌می‌کشد.

۲۹۷ سخنورزیِ کرده‌یِ دویست و نود و هفتُم دربارهٔیِ چکیده و حاصلةُ‌الجمعِ (=هَنْگیرْدیگ) همه‌یِ کارها از نگاهِ دینِ مزدایی است.

چکیده‌یِ همه‌یِ آموزه‌هایِ دینِ مزدایی و چکیده‌یِ همه‌یِ کارهایِ نیکْ **«میانه‌روی»** است.

دشمن و ستیزنده‌یِ میانه‌رویْ افراط و تفریط است.

میانه‌روی، باریکه‌اي از زورِ هَرْوِیسْپیِ (=مطلقِ) اورمزدِ جهانْ‌آفرین است.

اهریمن، با بهره‌گیری از افزاخواهی و کاستی‌کاری (=افراط و تفریط)، کشاننده‌یِ زورِ یزدانْدادِ میانه‌روی سویِ تباهندگی و مرگمندی است. راهِ رهایی از افزاخواهی و کاستی‌کاریِ اهریمنْ‌خواهانهْ فرزانگیِ دینِ مزدایی است که بُن‌وگوهرِ میانه‌روی می‌باشد.

در پایانِ روایت، نویسنده سخنیِ نغز از یکیِ از کهنْ‌آموزگارانِ دین را در راستداشتِ گفتارهایِ خود برمی‌نویسد.

۲۹۸ بحثِ کرده‌یِ دویست و نود و هشتُم درباره‌یِ دانشِ یگانه‌ای است که رستگاری و برازندگیِ همه‌یِ آفریدگان با آن است.

آن دانشِ یگانه، که دسترسیِ به آن همه‌یِ آفریدگان را از هرگونه شوربختی می‌رهاند، شناختِ شگفتی‌آفرینی‌هایِ (=معجزاتِ) اورمزدِ جهانْ‌آفرین است.

شادکامیِ پایانی، فرساختِشِ تنِ آنْ‌جهانی، نیست‌ونابودشدنِ سرتاسریِ اهریمن، رسیدنِ به پاکیِ ناب و ویژهْ رسیدنِ به هر آن دینِ یزدانی است که پی‌وپایه‌یِ آن، شناختِ شگفتی‌آفرینی‌هایِ اورمزد است.

۲۹۹ بحثِ کرده‌یِ دویست و نود و نُهُم، گزارشیِ کوتاهانه درباره‌یِ اندام‌دادن و ویراستنِ آیینمندانه‌یِ کرده‌هایِ کتابِ دینْ‌کرد است به‌گونه‌ای که با سخنانِ خداگونه‌یِ بهمنِ اَمْشاسْپَنْدْ اندازه‌نهاده‌شده‌است.

راوی می‌نویسد: دینِ بِهی، دربردارنده‌یِ پاک‌وناب‌ترین اندیشه‌هایِ نغز است.

دینْ‌کرد، دربرگیرنده‌یِ خودِ واژه‌یِ دینِ مزدایی است.

چنین کتابیِ هنگامِ تدوین حتماً می‌بایست برابرِ خواست‌وکامِ بهمنِ اَمشاسْپَنْدْ ویرایش‌شود.

این کار را هیربدیِ دانا و بیگانه با خوددوستی، با اندازه‌نهادنِ دستورها و ماده‌هایِ کهنْ‌آموزگاران با روایت‌هایِ دینْ‌کرد به‌گردن‌گرفته‌است که بروبارِ آن همین دینْ‌کردِ بازساخته است.

۳۰۰ بحثِ کرده‌یِ سیصدُم پی‌گیریِ بحثِ میانه‌روی و همستیزنده‌هایَش، افراط و تفریط است.

نویسنده پنج پرسش را به‌میان‌می‌نهد و بس گزیده‌وار به آن‌ها پاسخ می‌دهد.

نخست، آن چیزیِ که افراطَش از تفریطَش بیش‌تر آسیب‌می‌رساند؛ و آن پُرخوری است.

دودیگر، آن‌چیزیِ‌که‌تفریطَش‌ازافراطَش‌بیش‌ترآسیب‌می‌رساند، وآن، تفریط‌درابزارمندکردنِ‌جان‌است.

بافتِ سخنِ بندِ سومِ روایتْ سخت آسیب‌دیده و ترجمه را برنمی‌تابد.

چهارُم، آن چیزیِ که افراطَش ناپسند نیست: که همان کرفه‌کاری است.

پنجُم، آن ماده‌ایِ که افراط و تفریط را در آن راه نیست؛ و آن، گفتارهایِ مَنْتْرَئیِ اورمزد است.

۳۰۱ بحثِ کرده‌یِ سیصد و یکُم درباره‌یِ نوعِ زمینی یا آسمانیِ گرایشِ به دین و، شیوه‌یِ رسیدن به آن است. نویسنده بدین نکته خستو است که برخیِ کیش‌ها و آیین‌ها از نظرِ خاستگاهی، دارایِ خاستگاهیِ زمینی اَند.

اما کیش‌هایِ زمینیِ بی‌پیوندِ با مینوْ ویران‌کننده‌یِ دین اند و هر کس بدان آیین‌ها پایبند شود خود نیز شخصیِ ویرانگر است.

ولی شخصِ نگهدارنده‌یِ *«دینِ پیوندخورده و فرودآمده از مینو»*، بسا خود، از نظرِ بینش و منش و جایگاه، تا جهانِ مینَوی برفرازرود.

۳۰۲ بحثِ کرده‌یِ سیصد و دوم درباره‌یِ اندازه‌یِ درستی و راستیِ داوریِ داورِ مینَوی و داوریِ داورِ گیتیایی است.

داوریِ داورِ مینَوی، رستگاری یا سرافکندگی را به‌گونه‌ایِ مسلم می‌یابد و درنظرمی‌گیرد.

ولی، پیمانه‌یِ داوریِ داورِ زمینی با نمایِ برونیِ سخنان و گواهانِ زمینی پُرمی‌شود.

از این رو، برایِ داورِ زمینی بِه‌تر و استوارتر این است که در داوری‌هایِ خود به دینْ‌نامه‌ها و دادْنامه‌هایِ *«دادیگ» و «هادیگ»* روکند و از آنان بهره‌بَرَد.

۳۰۳ سخنِ کرده‌یِ سیصد و سوم بحثیِ را نشان‌می‌دهد که میانِ وکیلِ مدافعِ ایران و وکیلِ مدافعِ اَنیران درجریان‌بوده‌است.

بحثْ گِردِ سه جُستار است: فرازینگیِ پارسایی، چرانیدنِ چارپایان، و، آبادکردنِ راه‌ها و گذرگاه‌ها به یوبه‌یِ فراهم‌آوردنِ توشه‌یِ مسافران و کوچندگانِ زمستانی و تابستانی.

تا اینجایِ کار، در درستیِ سه جُستارِ پیشْ‌گفته، هم وکیلِ مدافعِ ایران و هم وکیلِ مدافعِ اَنیران هیچ جدااندیشی‌ایِ ندارند. ولی وکیلِ مدافعِ ایران بر هر سه جُستارْمایه، کِهْدادهایی (=تبصره‌هایی) می‌افزاید که نشانگرِ برتریِ وی در اندیشه و منش و کردار است. کِهْدادهایی که وکیلِ مدافعِ ایران را در این پیکارِ سخنی (=جَدَل / دو-چَمْ‌گویی) به پیروزی می‌رساند. از جمله اینکه: پارسایی، می‌باید بر بنیادِ دینِ بِهی باشد. چرانیدنِ چارپایان می‌باید در بی‌بیمی (=امنیت) انجام‌گیرد. آبادانیِ راه‌ها و گذرگاه‌ها می‌باید با سرمایه‌گذاریِ رادْمردمان انجام‌گیرد نه با سرمایه‌یِ مردمِ زُفتِ بداندیش.

۳۰۴ بحثِ کرده‌یِ سیصد و چهارُم سخنیِ بس گزین‌گویانه درباره‌یِ آن گونه از پارسایی است که نهاده بر دستورِ اورمزدِ جهانْ‌آفرین می‌باشد.

سخنِ پایانیِ نویسنده این است که: هرگونه پارسایی و زهدِ ناآگاه به راستینگیِ اورمزد، و، ناآگاه

به فرازینگی و برتریِ وی، پارسایی‌اي استوارنده و راستین نخواهدبود.

۳۰۵ سخنِ کرده‌ي سیصد و پنجُم درباره‌ي نشایدمندیِ زندگانیِ تهی از بیمِ مرگ است.

زندگیِ تهی از بیمِ مرگ، نه مردمیان و نه درندگان و خزندگانِ اهریمنی و نه حتی دزد و کَیَکْ‌آیین و سیاست‌باز و آشموغ و ستم‌پیشه را می‌شاید.

زندگیِ تهی از بیمِ مرگ تنها تنابندگانِ نیکْ‌سرشت و اهورایی را آنهم در سرایِ پسینْ شایسته و سزاوار است. در این گیتیِ پتیاره‌زده، همیشه بهره‌اي از بیمِ مرگْ مردم را همراهی می‌کند.

۳۰۶ سخنِ کرده‌ي سیصد و ششُم درباره‌ي شرطِ پاییده شدن و رستگاریِ مردم است.

رستگاریِ راستین می‌باید به فرازینگیِ روان و پارساییِ برگرفته از آموزه‌هایِ دینِ بِهی بیانجامد.

پاینداني مردمان نیز می‌باید به آبادانیِ بنیاد شده بر آبادنگه‌داشتنِ رادمندانه بیانجامد.

اما رادمندی را می‌باید رادمندان به‌کارآورند. و، رادمندان سه دسته‌اند: رادمردِ دین، رادمردِ آزاده و رادمردِ باورآورده به دین.

بیرون از آن سه دسته‌ي پیشگفته هر که باشد، زُفتِ بدمنش است.

۳۰۷ بحثِ کرده‌ي سیصد و هفتُم درباره‌ي آن چیزي است که برایِ مردم فرازترین است و، آن چیزي که برایِ آنان بدترین است.

فرازترین و باارزش‌ترینِ چیزها برایِ مردم آگاه شدن به راستینگیِ دینِ بِهی است.

بدترین و بی‌ارزش‌ترینِ چیزها برایِ مردم ناآگاهی به دینِ بِهی و گرایش به آشموغی است.

آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن در این روایت (=کرده‌يِ ۳۰۷) ترجمه و گزارشِ آن را با دشواری روبه‌رو کرده‌است. بندِ پایانیِ روایتْ خبر از بی‌اعتباری و نابرجاییِ پاذْآیینِ آشموغی می‌دهد.

۳۰۸ بحثِ کرده‌ي سیصد و هشتُم درباره‌ي فراخوانیِ ستودگانِ آسمانی برایِ یاریِ مردم و، حقانیتِ این فراخوانی است.

حقانیت و راستینگیِ این فراخوانی به اندازه‌اي است که حتی اَشوزرتشت نیز از یزدان درخواستِ لطف و مرحمت کرده و این دعا را بر زبان رانده است:

«کُو آن تُو مَن دَهِد! کِم پَد دَهیشن-اَبَر، وِه / خداوندا! مرا آن دِه که آن بِه».

بندِ دوم و پایانیِ روایتْ دستخورده و آسیب‌دیده به‌نظرمی‌رسد. بودوباشِ دو ناموازه‌يِ ناخوانا در بسترِ سخنِ پهلوی کارِ گزارشِ رسا و روشنِ این روایت (=کرده‌يِ ۳۰۸) را با دشواری روبه‌رو کرده‌است. اما با پیشِ رو داشتنِ دیگرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، در دیگرِ روایت‌ها، بساکه نویسنده، معنایِ

زیر را فرا اَندیشه‌ی خود داشته است:

از آنجا که در جهانِ مینَوی و مادی، دیوانِ مینَوی بدترینِ هستومندان اند، هرگونه درخواستِ لطف از آنان بیهوده است؛ همچنانی که فلانی(؟) [فلانی را به‌جایِ یکی از ناموا‌ژه‌هایِ خوانده‌نشده‌یِ نوشتارِ پهلوی گذاشته‌ایم] به میانجیِ دیوِ خشم، برایِ فرارسیدنِ آن کاهنده‌یِ آفرینش، یعنی ضحّاک از تخمه‌یِ تازیان، از زدارْمینو درخواستِ کمک کرد.

نوشتارِ پهلوی، معنایی بیش‌تر از این نمی‌دهد؛ یا دستِ کَم ما درنمی‌یابیم.

۳۰۹ سخنورزیِ کرده‌یِ سیصد و نُهُم درباره‌یِ فرّه‌یِ یزدانیِ مردم و، فرّه‌ستیزیِ ضحاک بر مردم است.

پُرنیرویی خِرَدِ خداداد و کوشاییِ ژرف و باورمندانه‌یِ مردم در انجامِ خویشکاری به همان اندازهْ فروبارشِ فرّه‌یِ یزدانی درپی‌دارد.

همراهی با وَرَنِ (=کامه‌پرستی / تلون‌گرایی) تباهنده و کاهلی در انجامِ خویشکاری، به همان اندازه خستنِ فرّه‌یِ یزدانی و پادْفرّه و شوربختیِ اهریمنانه درپی‌دارد.

این روایت (=کرده‌یِ ۳۰۹)، با همه‌یِ کوتاهی‌اَش، دربرگیرنده‌یِ یکی از شایاترین و بنیادی‌ترین بحث‌هایِ رازْوَرانه و عرفانیِ دینِ مزدایی است. و آن، یکیِ دانستنِ خویشکاری و فرّه‌یِ یزدانی است.

نزدِ نویسندگانِ دینْ کرد، هر مردمیْ‌زاده‌ای که در انجامِ خویشکاری‌هایِ خداپسندِ خود بکوشد، و هر اندازه آن کوششْ باورمندانه‌تر و ژرفانه‌تر باشد، به همان اندازه از فروبارش‌هایِ فرّه‌هایِ یزدانی بهره‌می‌برد؛ باژگونه‌یِ این فراروند نیز راست است.

نویسندگانِ دینْ کرد، پا را از مرزِ خویشکاری‌هایِ مَردُمیک فراتر می‌نهند. هر آفریده‌ای در هر گوشه از جهان، چه جاندار و چه بی‌جان، برایِ انجامِ کاری و به گردن گرفتنِ خویشکاری‌ای در هستی آفریده شده است. پس، به همان اندازه از فرّه‌یِ یزدانی بهره‌مند است؛ زیرا فرّه‌یِ یزدانی همان به‌گردن‌گرفتنِ خویشکاری (=وظیفه‌شناسی) است. هر چه زِینه و پایگانِ یک آفریده در پلکانِ هستی فراتر یا فروتر باشد، بهره‌مندیِ آن آفریده از فرّه‌یِ یزدانی متغیر است و همسازگار با مرتبه‌یِ هستیِ آن هستومند است.

خواننده‌یِ رازْپژوه در کرده‌یِ چهارصد و نُهُم، زیر بحثِ خویشکاریِ دو رودِ سپندِ «*اَرَنگ*» و «*وِهْ‌دائیتی*» نیز خواهد دید که خویشکاریِ این دو رودِ سپند نیز همان فرّه‌یِ یزدانیِ آنان است و فرّه‌یِ یزدانیِ آنان همان خویشکاریِ آفرینشیِ آنان است.

نویسندگانِ دینْ کرد سرِ آن دارند بگویند: «خویشکاری (=وظیفه‌شناسی) نیازمندِ میزانی از انرژیِ

نورانی از سویِ روشناییِ بنیادِ همه‌یِ روشنایی‌ها، نورالانوار است: یعنی اورمزدِ جهانْ‌آفرین».

این میزان انرژیِ نورانی، در بُن، همان فرّه‌یِ یزدانی است که به هر آفریده‌ای به اندازه تاب و توان و، به اندازه‌یِ انتظارِ آفریننده از آفریده و به یوبه‌یِ انجامِ خویشکاریِ آفرینشیِ همان آفریده، به وی عطا می‌شود. پس، بنا بر آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، هر آفریده، از آدم تا خاتم، از ملائکه تا جانور، برایِ انجامِ خویشکاریِ آفرینشی‌اَش، هم بهره‌مند از ابزارهایِ بایسته‌یِ تنانی و جانی است، هم برخوردار از انرژیِ حرکتی، که همان فرّه‌یِ یزدانی است.

گزارشِ پیشگفته، یکیِ از استوارترین و پیگیرترینِ آموزه‌هایِ نویسندگانِ دینْ‌کرد است.

۳۱۰ در کرده‌یِ سیصد و دهُم، بحث بر سرِ آن است که، هر هنرِ اخلاقیِ ایزدانهْ با دینِ مزدایی همْ‌تخمه است؛ همچنانیِ که، هر آهویِ اخلاقیِ دیویْ با آیینِ جادوگری از یک تیره و تبار است.

چَمْ‌ورزیِ نویسنده برایِ استوارکردِ نظرگاهِ بالا بر این گزاره است که:

دینِ مزدایی در کارِ فراوانی‌دَهی به جهان است؛ آیینِ جادوگری در کارِ خَستنِ جهان می‌باشد.

نویسنده‌یِ روایت، قناعت، وظیفه‌شناسی، کوشایی، آرمان‌گرایی، شرم، نژادگی، مهرورزی، دادگستری، خِردْپژوهی، نیکْ‌نیوشی، فروتنی، بزرگ‌منشی، رادمردی، راستی‌خواهی، سپاسمَندبودن، خوبْ‌چشمی و دیگرِ هنرهایِ اخلاقی را همصدا و همراستای با خِردِ خدادادی و دینِ مزدایی می‌شناساند.

خواننده‌یِ پژوهنده می‌تواند سیاهه‌یِ هنرهایِ نهادیِ برشمرده در این روایت را با سیاهه‌یِ هنرهایِ نهادیِ (=فضایلِ) برشمرده در فرزانْ‌نامه‌یِ نامدارِ ارسطو، اخلاقِ نیکوماخوس، دنباله‌گیری‌کند.

۳۱۱ بحثِ کرده‌یِ سیصد و یازدهُم درباره‌یِ هست‌وبودِ دو زمینه در جهان است که یکیِ از آن‌ها مادرِ سامانِشِ شادی است و یکیِ مادرِ بذرِ رنج.

شهریارِ تهی از آهو (=بی‌عیب) مادرِ همه‌یِ سامانِش‌هایِ جهان است.

اندوه‌مندانه، آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخنِ بندِ دوم و پایانیِ این روایت (=کرده‌یِ ۳۱۱) به آگاهیِ ما در زمینه‌یِ نظرِ نویسنده درباره‌یِ **«مادرِ بذرِ رنج»** آسیب رسانده‌است.

۳۱۲ بحثِ کرده‌یِ سیصد و دوازدهُم درباره‌یِ نخستین فرستاده‌یِ اورمزدِ جهانْ‌آفرین بر مردم و چگونگیِ جابه‌جاییِ وحیِ اورمزدی در زمانه است.

درونه‌یِ سخنِ روایت برایِ چندمین بار، مردمی‌زادگان را **«اندیشه‌یِ مینَویِ پا به هستیِ مادی**

گذارده» می‌شناساند. کیومرث نیز یکی از همین «**اندیشه‌هایِ مینَویِ پا به هستیِ مادی گذارده**» است. وحیِ اورمزد نخستین بار به کیومرث رسیده است. پس از وِی، به‌گونه‌ای یکسویه، به مَهْلی و مَهْلْیانه؛ پس از اینان به سیامکِ پسرِ مَشْیْ آنهم به میانجی‌گریِ بهمن و سروش.

در روند و آیندِ زمینیِ وحیِ اورمزد، گاوِ «سریسوگ» باربُردارِ وحی بوده‌است.

۳۱۳ بحثِ کرده‌یِ سیصد و سیزدهُم دربارهٔیِ همنیروییِ دینِ مزدایی و خِرَدِ خدادادی است.

تا خِرِدِ خدادادی (=عقلِ بالملکه) شکوفا و بالنده نگردد، دینِ مزدایی در نهادِ مردمان پذیرفته‌نشود.

افزایشِ خِرَدِ خدادادی، خود، بازبسته‌یِ آگاهی‌هایِ شنیداریِ دینِ مزدایی است. نزدِ نویسنده، نظرگاهِ پیشگفته، چَم‌وچرایِ همنیروییِ دینِ مزدایی با خِرَدِ خدادادی است.

در نگاهِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، نه تنها مردمیان، بلکه کردارهایِ خداپسندانه‌یِ تک‌تکِ هستومندان و باشندگان نیز برخاسته از آموزه‌هایِ شنیداریِ دینِ مزدایی است.

دینِ راستین، همان دینِ مزدایی است و، آموزه‌هایِ آن، به‌گونه‌ای سرشتین در اندرونِ همگیِ مردمان هست.

نویسنده‌یِ روایت، با چنین نظرگاهی بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا مدعی‌شده‌اند: **«سرشتِ مردم نه روی سویِ دینِ راستین، که، روی و نگاه سویِ وَرَن‌گرایی (=تلون‌گراییِ) تباهنده دارد و، گرایشِ به وَرَنِ (=کامه‌پرستیِ) مردمی‌زادگان امری سرشتین و غریزی است»**.

۳۱۴ بحثِ کرده‌یِ سیصد و چهاردهُم دربارهٔیِ خاستگاهِ سرشتِ نیک و سرشتِ بد است، و اینکه، کدام سرشتِ نیک در نیک‌بودن پایدار است و کدام ناپایدار، و اینکه، کدام سرشتِ بد در بدبودگی پایدار است و کدام ناپایدار.

آشکار است که خاستگاهِ سرشتِ نیک سربه‌سر یزدانی است و خاستگاهِ سرشتِ بد سربه‌سر دیوی. بر همین پایه، ایزد در نیکْ‌سرشتی اُستوان است و دیوان در بدسرشتی.

مردمیان اما میانِ دو سویه‌یِ نیک و بدِ یزدانی و دیوی در گردش‌اَند.

تن و جانِ مردمان نیز از درستی و جوانی و دارندگی و پاکی و همه‌یِ چیزهایِ خوبِ دیگرِ اورمزدْپسند بازِ بدسرشتی و بیماری و پیری و نداری و دیگرِ بدی‌هایِ اهریمن‌خواهانه در رفت‌وآمداست. از این رو، بر مردمان است که تا می‌توانند از بدی، زی نیکی روکنند.

دادوآیینِ برشمردهٔ بالا دربارهٔ چارپایان و دیگر هستومندانِ کالبدی نیز رواست.

۳۱۵ بحثِ کردهٔ سیصد و پانزدهُم دربارهٔ شرطِ بهره‌دهیِ سخنِ سخنگوی فرزانه برای مردِ سخن‌شناسِ سخنْ‌شنو است.

پیشْ‌بایست و شرطِ بنیادینِ بهره‌دهیِ سخنِ سخندانِ فرزانه، هست‌وبودِ سخن‌شناسِ سخندانِ سخن‌شنو است. چیزی هم‌معنا با سخنوارهٔ امروزیِ «***مستمع، صاحبْ‌سخن را بر سرِ ذوق آورد***».

نویسندهٔ روایت، بودوباشِ مردِ سخن‌شناسِ سخنْ‌شنو را با آبِ خوشِ گوارایِ ویژسته‌ای مانند می‌کند که از دشت‌ها سوی باغستان‌ها روان است.

۳۱۶ بحثِ کردهٔ سیصد و شانزدهُم دربارهٔ مرگ‌پذیریِ جان است در جهانِ آمیخته با تازشِ آلوده‌کنندهٔ اهریمن آنهم از رهگذارِ بازداشتنِ تن از خوراک و نوشاک یا نانگه‌داری از تن.

نخست اینکه، در جهانِ مادیِ پتیاره‌زده، سامانشِ جان از رهگذارِ سامانشِ تن است آنهم از رهگذارِ پایستگیِ سرشت؛ که خودِ این پایستگیْ برآمدِ چیره‌نشدنِ دیوِ آز است.

دیوِ آزی که یکسره دست‌اندرکارِ ویران‌کردنِ پایستگیِ سرشت است. دیوِ آز، پس از چیره‌شدن بر سرشت، بازدارندهٔ خُرداد و آمرداد، یعنی ایزدانِ همیارِ خوراک و نوشاک، است.

فراچیرگیِ آز بر سرشت، ناترازندگیِ تن را به‌همراه‌دارد؛ ناترازندگیِ تن، بهم‌خوردنِ سامانِ جان اندر تن را؛ و نابسامان‌شدنِ جانْ به مرگْ‌پذیریِ تن می‌انجامد.

۳۱۷ بحثِ کردهٔ سیصد و هفدهُم دربارهٔ چراییِ بودوباشِ میرندگی و نامیراییِ تنِ مردمان است.

بودوباشِ میرندگی برایِ تنِ هستی‌داران برآمدِ گوهریِ جداسان یعنی اهریمن است آنهم در لایهٔ زیرینِ ستاره-پایه. گمانِ ما این است که از جهانِ تحتُ‌القمرِ ارسطویی سخن‌می‌گوید.

جهانْ‌آفرین، برایِ همهٔ آفریدگانْ زندگیِ جاوید را می‌خواهد و برایِ اهریمن مرگِ اهریمنی را.

یکی از پیشْ‌بایست‌هایِ رسیدنِ تنابندگان به منزلگهِ مقصود سرکوبِ مرگِ اهریمنی است.

نامیرایی، دَهِشانه‌ای یزدانی است؛ دَهِشانه‌ای که ویژهٔ امشاسپندان است و از پایگانِ فرازینِ ستاره-پایه و ماه-پایه و خورشید-پایه بهرهٔ آنان می‌شود.

میرایی، پادْدَهِشانه‌ای اهریمنی است از پایگانِ فرودینِ ماه-پایه و ستاره-پایه.

اَمْشاسْپَندان (=ملائکهٔ مقرب)، رایْ‌فرمایانِ مینویِ زمانه‌اند و نیز سازندگانِ جهانِ فرآراستهٔ بازپسین.

۳۱۸ بحثِ کردهٔ سیصد و هیژدهُم همچنان دربارهٔ نیرویِ سهمگینِ خاستگاهِ مرگ است.

بحثِ این روایت (=کرده‌یِ ۳۱۸)، با جمله‌اي تاریکْ‌نما آغاز می‌شود. بدین معنا که به دو گونه می‌توان آن را ترجمه کرد.

با این مشکل، یعنی مشکلِ معناهایِ تاریکْ‌نما و دوپَهلُویِ جمله‌ها و واژه‌ها در گزارشِ دینْ‌کرد، بسیار روبه‌رو می‌شویم. اینجا نیز چنین است.

آنچه تا این زمان (=زمانِ نگارشِ پیشگفتارِ دردست) از بندِ نخستِ این روایت دریافته‌ایم این است:

«نیرویِ مرگ به اندازه‌اي سهمگین است که هر کسي را از زمانِ مرگِ خودش می‌آگاهاند. بدین سبب، همینکه زمانِ مرگِ کسي فرارسد، به خویشتنِ خویش سویِ خاستگاهِ مرگ می‌شتابد. به مانندِ ضحاک که با نیرویِ فروبَرَنده‌یِ ویدات(؟) کشته‌شد و سویِ مرگْ‌بُنِ خود شتافت.

۳۱۹ بحثِ کرده‌یِ سیصد و نوزدهُم درباره‌یِ اَبَر-زورآوری و فرجامِ پیروزمندانه‌یِ سپندارْمینو بر زَدارْمینو است.

از آنجا که، زورمندتر همیشه در زورْآوری‌هایَش جلوه‌گری می‌کند، پس، سپندارْمینو که زورمندترین است، این زورمندترینی را در آگاهیِ هَرْوِیسْپی‌اَش نشان‌می‌دهد؛ و در فراروندِ آفرینش نشان‌می‌دهد که بر هر زوري فراچیرگی دارد؛ بویژه بر ناآگاهیِ مطلقِ زَدارْمینو.

از همین روی است که زَدارْمینو هر نقشه‌یِ اهریمنانه‌اي که در نبردِ گیهانی می‌کشد، سپندارْمینو پیشاپیش از آن آگاه است و راه و چاره‌یِ مقابله با آن را می‌داند.

۳۲۰ بحثِ کرده‌یِ سیصد و بیستُم درباره‌یِ این نکته است که، پاس‌داشتن و احترام‌گذاردن به نیکان پاداشِ بیش‌تري به‌همراه‌دارد تا اینکه بَدان را برانیم و بیازاریم؛ و اینکه، نیکان را از خود راندن و آزردنْ مجازاتِ سنگین‌تري درپی‌دارد تا اینکه بَدان را پاس‌داریم و احترام‌گذاریم.

رویِ‌هم‌رفته، نویسنده، در این روایت (=کرده‌یِ ۳۲۰)، در همین زمینه، چهار حکمِ اخلاقی را به‌میان‌می‌نهد.

۳۲۱ بحثِ کرده‌یِ سیصد و بیست و یکُم درباره‌یِ کارآیندی و کارْنشانِ دعا (=آفرین) و نفرین (=نه‌آفرین) است.

چه آفرین و چه نفرین، به سببِ باهم‌آییِ سه شرط اثرمی‌کند:

یک، گفتارِ باورمندانه‌یِ گوینده‌یِ آفرین یا نفرین؛

دو، شایسته بودنِ کسي که قرار است آفرین یا نفرین بر وِی رسد؛

سه، زمانِ بهنگام و بایستهٔ برخواندنِ آفرین یا نفرین (=نه‌آفرین).

در بخشِ دومِ روایت، نویسنده هر سه شرطِ پیش‌گفته را فراخ‌ترمی‌نویسد.

۳۲۲ بحثِ کردهٔ سیصد و بیست و دوم بحثی کهن‌باورشناسانه (=میتولوژیک) دربارهٔ اندازشِ دسته‌های پادشاهی است؛ نویسنده پایبند می‌شود سه گونه پادشاهیِ نژاده یا نانژاده را کوتاهانه برنویسد.

یکی، شاهزادهٔ به پادشاهی رسیده از تخمهٔ شاهان است؛ مانندِ پادشاهیِ فریدون از تخمهٔ اَسْویان.

دودیگر، شاهزاده‌ای است از تخمهٔ شاهان که به پادشاهی نرسیده است؛ مانندِ وَرمایون و کتایون از تخمهٔ اَسویان.

پس از این، خواننده چشمِ آن دارد که با نمونهٔ سوم روبه‌رو شود؛ ولی چنین نیست و بافتِ سخنِ پهلوی در بندِ سوم سربه‌سر آسیب‌دیده و ازدست‌رفته‌است. اما به گمانِ ما بحث می‌توانسته دربارهٔ شخص به پادشاهی رسیده‌ای باشد که از تخمهٔ شاهان نبوده و غاصبِ تاج و تخت است؛ مانندِ به پادشاهی رسیدنِ غاصبانهٔ ضحاک که از سویِ مادرْ تبار از اهریمن دارد.

بر همین پایه، در آوانویسی و گزارشِ این روایت، کوشیده‌ایم بُن‌نوشتِ پهلوی را به شیوه‌ای گمانوَرزانه بازسازی و بازآرایی کنیم.

۳۲۳ بحثِ کردهٔ سیصد و بیست و سوم دربارهٔ شادی و رنجِ استوار و ناگذرنده، و، شادی و رنجِ نااستوار و گذرنده است.

۳۲۴ بحثِ کردهٔ سیصد و بیست و چهارُم دربارهٔ سپردنِ شهریاری به شهریارِ نیک یا بد، و، بازنمودنِ فرجامِ هر یک از آن شهریاری‌هایِ نیک یا بد است.

سرنمونِ زمینیِ شهریارِ نیکْ جَم است؛ سرْنمونِ زمینیِ شهریارِ بدْ ضحاک است.

۳۲۵ بحثِ کردهٔ سیصد و بیست و پنجُم دربارهٔ هست‌وبودِ نشانه‌هایی در دینِ مزدایی است، که نشان‌می‌دهد این دین بازگوییِ گفتارهایِ اورمزد است.

سخنِ زیرین و بنیادینِ روایت، رویِ‌هم‌رفته گِردِ معنایِ شناختهٔ همهٔ کیش‌هایِ الهی می‌گردد:

«لَا رَطبٍ و لَا یَابِسٍ اِلَّا فِی کِتَابٍ مُّبِینٍ» (انعام، ۵۹).

۳۲۶ بحثِ کردهٔ سیصد و بیست و شُشم، دربارهٔ دگرشوندگیِ تدبیرها و رایش‌هایِ زمانه به پیروی از دگرشوندگیِ شهریار است؛ که خودِ دگرشوندگیِ شهریارْ بروبارِ زوریِ مینَوی است که آن زورِ

مینَوی در زمین به شهریار داده‌شده‌است.

سروتَهِ بحثِ نویسنده روشن است. اما به شیوه‌ی جاافتاده‌ی دینْ‌کرد، نویسنده، در آغاز، نظرِ خود را با یک ارزْآغازه (=آکسیوم) پِی‌می‌گیرد. ارزْآغازه‌ای از آن گونه، که نویسنده خود را پایبندِ به استوارْکردِ درستیِ آن نمی‌بیند. زیرا مانندِ آموزگارانِ همه‌یِ کیش‌ها و آیین‌ها، بر این باور است که حاقِ واقعِ سخن را می‌گوید.

ارزْآغازه‌یِ نویسنده چنین است:

همه‌یِ دسته‌هایِ آفریدگان و تنابندگان، در فرساخته‌ترین سامان، در کالبدِ مردمیْ‌زادگان به‌آشکاری‌می‌رسند. مردمیْ‌زادگان در فرساخته‌ترین سامانِ زمینیِ خود، از بیش‌ترین زورآوریِ مینَوی، در هستانِ شهریار بهره‌ور اَند. شهریار، پیکرپذیریِ فرساخته‌ترین زورِ مینَوی در جهانِ مادی است. از این روی، با دگرشدِ شهریار، چه به نیکی و چه به بدی، زایش‌هایِ زمانه نیز دگر می‌شوند. این معنا، دلآهنگِ پایانیِ نویسنده‌یِ این روایت (=کرده‌یِ ۳۲۶) است.

شهریارِ گراینده به شادْخواری و شادزیوی و شادکامی و خِرَدگرایی و بِهْدینی و دادآیینی و دادمنشی و رامش، همگیِ تنابندگان را همراهِ خود سویِ همین فروزه‌ها می‌برد. تا بدانجا که هستانِ شهریار بر باد و ابر و بغانِ آسمانی نیز کارآیندی دارد.

یکیِ از نکته‌هایِ پژوهیدنی در این روایت، پافشاریِ دیگرباره‌یِ نویسنده در شناساندنِ آنتروپومورفیکِ مردمیْ‌زادگان است: «***مردمیان، دیسه‌یِ گیتاییِ خودِ اورمزد اند***».

۳۲۷ بحثِ کرده‌یِ سیصد و بیست و هفتُم درباره‌یِ بُنْ‌انگیزِ (=علتِ) رفتارِ یکتاگرایانه و باهمانه‌یِ مردم از یک سو، و، جداگراییِ آنان از سویِ دیگر و، بُنْ‌انگیزِ همگراییِ باهمانه‌یِ دیوان و جداگراییِ دیوان از یکدیگر است.

بُنْ‌انگیزِ رفتارِ یکتاگرایانه‌یِ مردم و هر آن آفریده‌یِ نیکِ اورمزدی، مهرورزیِ سرشتینِ آنان است.

بُنْ‌انگیزِ رفتارِ یکتاگرایانه و همگراییِ دیوان، همْ‌آراییِ آنان است در گزندرسانیِ بر مردم.

آشکار است که کاهشِ مهرورزیِ سرشتینِ مردم به رفتارِ یکتاگرایانه‌یِ دیوان یاری‌می‌رساند؛ و، افزایشِ مهرورزیِ سرشتینِ مردم با یکدیگر، به جدایی‌گرفتنِ دیوان می‌انجامد.

۳۲۸ بحثِ کرده‌یِ سیصد و بیست و هشتُم درباره‌یِ هر آن رامشِ سزاوارِ شهریاران است.

چگونه رامشیِ شهریاران را درخور است؟

رامشِ استوار.

درکتابِ دین، ناموْاژه‌ِی «*کاووس*» به معنیِ «کَی-ئُوستیگان» است. یعنی شاهنشاهیِ استوار.
رامشِ استوار چگونه شهریاران را دست‌می‌دهد؟
از رهگذارِ فراهمْچیدنِ زندگیِ تهی از بیم برایِ زیردستانَش، با نمونه‌برداری از زندگیِ تهی از بیمِ فرجامین و آرمانی.

۳۲۹ بحثِ کرده‌یِ سیصد و بیست و نُهُم دربارهِ‌یِ برترینیِ نیرویِ یزدانی بر زورِ اهریمنی از آغاز تا برپاییِ جهانِ بازپسین است.
در سنجشِ با دیگرِ روایت‌هایِ کتابِ سوم، این روایت (=کرده‌یِ ۳۲۹) یکیِ از گزارش‌هایِ درازدامنِ دینْکرد است. ولی با افتادگی‌ها، آسیب‌دیدگی‌هایِ بافتِ سخن، نابه‌جانویسی، بودوباشِ واژه‌هایِ خوانش‌ناپذیر و بسیِ دشواری‌هایِ تَشنیکی (=تکنیکی) و ناگشودنیِ دیگر.
ارزْآغازه‌یِ این روایت چنین است:
برترینیِ نیرویِ یزدانی بر زورِ اهریمنی پِی‌آمدِ زوزآوری‌ایِ آسمانی و پیشینْبنیاد است. یعنی: نیروییِ پیشینْبنیاد و پایدار وکاستی‌ناپذیر تا رسیدنِ دیگرباره‌یِ جهان به بُنِ مینَوی‌اَش».
دروج، به‌دروغ، می‌کوشد زورِ خود را برتر از آن اندازه‌ایِ که هست بنمایاند. ولی همیشه نیرویِ وی کم‌تر از آنیِ است که می‌نمایانَد.
نیرویِ روشنایی‌بخش و پایان‌ناپذیر و مینَویِ خورشید نمونه‌ایِ از زورِ مینَویِ ستودگانِ آسمانی است. خواننده‌یِ پژوهنده به‌یاددارد که در دیگرِ روایت‌هایِ دینْکرد، خورشید، یکیِ از ستودگان و فرهمندان است. در این روایت (=کرده‌یِ ۳۲۹) نیز چنین است. کم‌شدنِ روشناییِ خورشید، کم‌شدنی‌ایِ سرشتین نیست بلکه گاهیِ اهریمن باکمکِ «*گُوچِیهْر*» خورشید را می‌پوشاند.
یک ساختِ آواییِ دیگرِ نامواژه‌یِ پیشگفته، گُوزیهْرْمار است؛ که در فارسیِ امروز، با آواگفتِ «زهرِ مار» بیان‌می‌شود.
زورِ اهریمن در برابرِ اورمزد، همانند است با تاب‌نیاوردنِ تاریکی در برابرِ روشنایی.
ازکتابِ دین پیدا ست که دیری و درنگِ اهریمن در جهانِ مادی شش هزار سال است.
پس از این، نویسنده می‌کوشد سرْنشانه‌هایِ هر شش هزاره را برنویسد؛ ولی نوشتارِ پهلوی سخت آسیب‌دیده است؛ تا بدانجا که بخشیِ از گزارشِ هزاره‌یِ دوم و همه‌یِ گزارشِ وِی درباره‌یِ هزاره‌یِ سوم ازدست‌رفته‌است.
هزاره‌یِ ششُم، هزاره‌یِ هوشیدرْماه است؛ که همراه است با سرکوبِ دروج و رستگاریِ آفریدگان

و فرساختِش پایانیِ جهان و بازآفرینیِ تنِ پسین و دیگرها.

۳۳۰ بحثِ کرده‌یِ سیصد و سی‌اُم درباره‌یِ نوعِ هستیِ گوهرِ روشنایی و گوهرِ تاریکی است.

چکیده‌یِ نظرِ نویسنده در این روایت این است:

هستیِ روشنایی، گشاینده‌یِ چشم است؛ هستیِ تاریکی بستنده‌یِ چشم. هستیِ روشنایی به خویشتنِ خویش دیدنی است؛ هستیِ تاریکی به خویشتنِ خویش پذیرایِ دیدن نیست.

۳۳۱ بحثِ کرده‌یِ سیصد و سی و یکُم درباره‌یِ نشانگانِ آرتشتاری (=دستگاهِ جنگ) است، و، نشانگانِ سیاست‌بازی، که دشمنِ ستیزنده‌یِ آرتشتاری است؛ و نیز، نشانگانِ دینْ‌سالاری است و، نشانگانِ آشموغی، که دشمنِ ستیزنده‌یِ دینْ‌سالاری است.

نشانگانِ آرتشتاریْ تکاوری است؛ آنِ سیاست‌بازی (=جدایی گرفتنِ آرتشتاری و شهریاری از دین) چیرگیِ بدآگاهیِ خشم‌گیرانه است.

نشانگانِ دینْ‌سالاریْ کردوکارِ آشکارِ وهمنانه است؛ آنِ آشموغیْ پنهانکاریِ اَکومنانه است.

۳۳۲ بحثِ کرده‌یِ سیصد و سی و دوم کوشش برایِ پاسخ دادن به این پرسش است که چرا در هرگونه رایْ‌فرمایی (=تدبیر) از سویِ جهانْ‌آفرین، به‌گونه‌ای باهمانه، راستی و دادگستری یکی است؛ و چرا در هرگونه رایْ‌فرماییِ مردمانه، راستی و دادگستری یکی نیست.

بحث همچنان با یکی از ارزْآغازه‌هایِ دینِ مزدایی، که به‌گمانِ نویسنده بی‌نیاز از راستی‌پژوهی (=اثبات) است، آغازمی‌شود.

اورمزد، از بهرِ نیکیِ یکپارچه‌اَش، راستِ سرتاسر دادگستر و، دادگسترِ سرتاسر راست است.

ولی مردمیْ‌زادگان، از آنجا که دارنده‌یِ بینشِ فرانِگرانه و هَرْویسپیِ (=مطلقِ) اورمزد نیستند، می‌توانند راستکردار، اما نه لزوماً دادگستر و، دادگستر اما نه یکپارچه راستکردار باشند.

دانشِ هرویسپیِ اورمزد، بی‌نیاز از سیر و سلوک، حاقِ واقع و سامانِ مینَویِ هر چیزی را حاضر و ناظر است. مردمیْ‌زادگانِ نیازمندِ آموختن و آزمون و، ناتوان ازگزینشِ مطلق، چنین نیستند.

۳۳۳ بحثِ کرده‌یِ سیصد و سی و سوم درباره‌یِ خاستگاه، و، شیوه‌یِ پیداییِ بِهْدینی و بددینی است.

بِهْدینی، پرتوی از خیم‌وخویِ اورمزد است؛ خاستگاهَش منشِ «اَهونَور» است.

بِهْدینی در نسبتِ با خاستگاهَش همانند است با نسبتِ تنه و ریشه‌یِ ناپیدایِ گیاهان.

بددینی، دود و دَمی برآمده از تاریکیِ دروجی است؛ خاستگاهَش آشموغیِ فریبکارانه است.

نسبتِ بددینی به خاستگاهَش به مار و زهرِ مار ماننده است.

۳۳۴ بحثِ کردهٔ سیصد و سی و چهارُم دربارهٔ عاملِ نگه‌دارندهٔ فرّهٔ یزدانی و، عاملِ دوررانندهٔ آن است.

نگه‌داریِ منش و گویش و کنش و دست و دهان از هرگفتاری، عاملِ نگه‌دارندهٔ فرّهٔ یزدانی است. هرزه‌درآیی و هرزه‌بینی و هرزگیِ اهریمنانه نیز دوررانندهٔ فرّهٔ یزدانی است.

۳۳۵ بحثِ کردهٔ سیصد و سی و پنجُم دربارهٔ سه زورِ برترین در جهانِ مادی است.

سه زورِ برترین، یکی دانشِ استوار بر دستورِ اَهونَوَرانهٔ دینِ بِهی است.

دو دیگر، کنشِ افروزندهٔ چراغِ شهریاری است.

سدیگر، زورِ مینَویِ نهفته در چیزها ست؛ که رسانندهٔ جهان به منزلگهِ مقصود است.

اهریمن، با تازشِ آلوده‌کننده‌اَش، در کارِ خَستنِ سه زورِ پیشگفته است؛ و نیز در کارِ رُبایشِ آن سه زور و، دست‌اندرکارِ بهره‌گیریِ اهریمنانه از بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانهٔ جهان است. این نَهش ادامه‌دارد تا اینکه پس از شکستِ قوایِ دروج، سه زورِ پیشگفته، دیگرباره، به‌رسایی و بسندگی، به ترازِ اورمزدیِ خود رسند.

۳۳۶ بحثِ کردهٔ سیصد و سی و ششُم دنباله‌گیریِ کردهٔ شصت و هشتُمِ همین کتابِ سومِ دینْ‌کرد است. سخن همچنان بر سرِ سرآمدانِ هنرهایِ نهادیِ فرایاز (=Ascendant) و فروياز (=Descendant)، و، سرکردگانِ آهوگانِ نهادیِ فرایاز و فروياز است.

هنرهایِ نهادی (=فضایل) و آهوگانِ نهادیِ (=رذائل) برشمرده در این روایت، واژه‌به‌واژه، با سیاههٔ ارسطو در فرزانْ‌نامهٔ پُرآوازه‌اَش زیرِ نامِ «اخلاقِ نیکوماخوس»، برابری دارد.

سوایِ سیاههٔ فضایل و رذائل که ارزشِ پژوهشیِ بسیار دارد، نویسندهٔ روایت دو دانشواژهٔ پهلویِ «فراز-آهنگیه» و «اَباز-آهنگیه» را برایِ نشان دادنِ دو گونه زمانه به‌کارمی‌برد.

در اینجا نیز، نویسندهٔ این روایت (=کردهٔ ۳۳۶)، از دو سرْواژهٔ «فراز-آهنگیگ / frāz-āhangīg» و «اَباز-آهنگیگ / abāz-āhangīg» برایِ نمایاندنِ معنایِ پذیرایِ نظرِ خود بهره‌می‌برد.

هرگاه آرتش و دین و شهریاریِ ایرانی بختِ بلند دارد و بر ایران فرمانفرمایی می‌کند و اقبال با آنان همراه است و همه چیزشان رو به فراز است، آرتش و دین و شهریاری می‌باید مردم و کشور را با هنرهایِ نهادیِ (=فضایلِ) متناسب با نهادْمان و وضعیّتِ روبه‌فراز سرپرستی کنند. نویسندهٔ روایت، سیاههٔ فضایلی را برمی‌شمرد که به کارِ نهادْمان و وضعیتِ روبه‌فراز و روبه‌بالندگی می‌آید.

نویسنده، این وضعیت را با سزْواژه‌یِ «فراز-آهنگیگ / frāz-āhangīg» فرامی‌گوید.

هر گاه دین و دستگاهِ دینْ‌سالاری (=آسرونی)، از آرتش و شهریاریِ مدافعِ ایران و دینِ ایرانی محروم است، و، بخت از ایران و شهریاریِ ایرانی رویِ‌برگاشته است و اقبال به آنان پشت‌کرده و نهادْمان و وضعیّت‌شان، نهادْمانيِ روبه‌فرود است، دینْ‌سالار، در چنین نهادْمانيِ، می‌باید خیم‌وخوییِ فروتنانه پیشه کند؛ اما خیم‌وخوییِ آنچنان، که در چشمِ دشمنِ پیروز، خوارمنشی نمایانیده نشود. پیشوایِ دین، در این نَهِش، در همه‌یِ رفتارها و کردارهایِ خود می‌باید فروتنی را بدیده بگیرد. نویسنده‌یِ روایت، این وضعیت را با سزْواژه‌یِ «اَباز-آهنگیگ / abāz-āhangīg» فرامی‌گوید.

این دو نهادْمان و وضعیت، درباره‌یِ فرمانفرماییِ آهوگانِ اخلاقی (=رذائل) نیز راست است.

آهوگانِ اخلاقی (=رذائل) نیز برایِ ماندگاری و پایندانی و بقاءِ خود، دیده شده است که از دو دسته آهوانِ اخلاقیِ ویژه‌یِ دوگونه زمانه (=فرایاز و فرویاز) بهره می‌گیرد.

رویِ هم رفته، این روایت (=کرده‌یِ ۳۳۶)، شیوه‌هایِ کوشاییِ فضائل و رذائل را به دستِ دینْ‌سالاران (=آسْرونان) در دوگونه زمانه‌یِ روبه‌فراز و روبه‌فرود نشان‌می‌دهد.

۳۳۷ بحثِ کرده‌یِ سیصد و سی و هفتُم دربرگیرنده‌یِ هفت جُستار درباره‌یِ دینِ مزدایی است؛ از جمله: ذاتِ دینِ مزدایی، بخشایندگیِ فرزانوَرانه‌اَش، ملاطِ سازنده‌یِ دینِ مزدایی، خویشکاریِ اینْ‌جهانيِ دینِ مزدایی، حاصلِ همه‌یِ دانشِ دینِ مزدایی، کارْمایه‌یِ دینِ مزدایی به انگیزه‌یِ دوراندنِ تازشِ اهریمن و درمانِ آفریدگان از همه‌یِ گنه‌باری‌ها و، گستره‌یِ زمانی و مکانيِ سودِ دینِ مزدایی تا زمانِ فرساختِش پایانيِ جهان.

۳۳۸ بحثِ کرده‌یِ سیصد و سی و هشتُم درباره‌یِ دو دسته دین است. یکي دینِ بنیادشده بر آموزه‌هایِ کهنْ‌آموزگاران و، دیگری دینِ بنیادشده بر پادْآموزه‌هایِ آشموغی است.

بُنْ‌باورِ «*دینِ بنیادشده بر آموزه‌هایِ کهنْ‌آموزگاران*»، باورِ ژرفانه به اورمزدِ جهانْ‌آفرین است.

بُنْ‌باورِ «*دینِ بنیادشده بر آموزه‌هایِ آشموغی*»، ناباوری به اورمزد و به دینِ اورمزدی است.

نویسنده‌یِ این روایت (=کرده‌یِ ۳۳۸)، گزیده‌وار، برجسته‌یِ پی‌آمدهایِ دینِ اورمزدی و دینِ آشموغيِ ناباور به اورمزد را برمی‌شمرد.

۳۳۹ بحثِ کرده‌یِ سیصد و سی و نُهم درباره‌یِ توانایيِ هرکس در رهایی‌یافتن از تبهْ‌خویی و توانایيِ هرکس در ازآنِ‌خویش‌کردنِ پارسایی است.

بی‌گناهی و کرفه‌کاری تنها راهِ رهایی از تبه‌خویی و ازآنِ‌خویش‌کردنِ پارسایی است.

نویسنده در این روایت (=کرده‌یِ ۳۳۹)، سزواژه‌هایِ کرفه‌کاری و بی‌گناهی را به شیوه‌ای کوتاهانه تعریف می‌کند.

۳۴۰ بحثِ کرده‌یِ سیصد و چهلُم دفاع از برترین چاره، یعنی برهنه راه‌نرفتن و گشادگشاد راه‌نرفتن است.

هم در گزارشِ پهلویِ یَسنا و هم در برخیِ روایت‌هایِ دین‌کرد با دو دین‌واژه‌یِ «اَبَر-چار» و «فراز-چار» روبه‌رو می‌شویم. معناهایی بسیار نزدیک به «مسبِّب‌الاسباب» و «قاضی‌الحاجات».

در این روایت (=کرده‌یِ ۳۴۰) همچنان با دین‌واژه‌یِ پهلویِ «اَبَر-چار» روبه‌رو ایم.

نویسنده، ***«گشادگشاد راه‌نرفتن»*** و ***«برهنه راه‌نرفتن»*** و ***«کُستی‌بستن»*** را ***«اَبَر-چار»*** می‌شناساند.

نکته‌یِ پژوهیدنی در این روایت سخن‌گوشه‌یِ نویسنده به رفتارِ نامزدایی و بی‌آیینِ برخیِ مردم است که سرتاپا برهنه می‌دوند و کُستی نمی‌بندند. آشکار است که به آیینیِ جادوگری نظردارد.

۳۴۱ بحثِ کرده‌یِ سیصد و چهل و یکُم درباره‌یِ راه و روشِ بِه‌دینی و بددینی است.

شخصِ بِه‌دین، در انجامِ خویشکاریِ مینَویِ خود، در زمین، تا بالاترین مرزِ توان کوشنده است و از ژرفایِ جان در همراستاییِ با شهریارِ دین‌پناهِ خود است.

بِه‌دینی از مردم می‌خواهد عاشقانه و رادمندانه به آبادانیِ جهان بپردازند.

بددینی باژگونه‌یِ خواست‌وکامِ بِه‌دینی رفتارمی‌کند.

۳۴۲ بحثِ کرده‌یِ سیصد و چهل و دوم درباره‌یِ آن کارهایی است که برایِ رواجِ دین بایستمند است.

آن کارها چهار اَند: زورآورکردنِ خِرَدِ خدادادی، رویکرد به آگاهیِ دینی، نمایان‌بودن به دینداری، و، پذیرشِ ژرفانه و جانانه‌یِ دین.

همچنانی که هر گله‌ای نیاز به چوپان دارد، گله‌یِ عوام نیز نیازمندِ پیشوایِ دینی است.

آگاهیِ دینی با غریزه‌یِ خدادادیِ گله‌یِ چارپایان همانسته است.

نمایان بودن به دینداری، با جابه‌جاییِ گله همانسته است.

پذیرشِ جانانه‌یِ دین همانندِ چراگاهِ فراخِ گله است.

نویسنده‌یِ روایت، پس از این همانندسازیِ بجا و بی‌خدشه، می‌کوشد تا مصیبت‌هایی را نشان‌دهد که در نبودِ هر یک از این چهار عاملِ پیشگفته ممکن است دامنگیرِ گلّه‌یِ عوام شود.

۳۴۳ بحثِ کرده‌یِ سیصد و چهل و سوم درباره‌یِ سرآمدترین و بدترینِ مردمان است.

سرآمدترینِ همه‌یِ آفریدگان و مردمان، شهریارِ نیکِ کشوربان است و دینْ‌دستورِ دانایِ فرزانه.

بدترینِ همه‌یِ تنابندگان، شهریارِ بدِ هواخواهِ جداییِ دین از سیاست و، آشموغِ زمانه است.

«جم» و «زرتشت» سرآمدِ بِهْترینان اند؛ «ضحاک» و «تورِ بْرادَرُوشِ کَرْپْ‌آیین»ِ کُشنده‌یِ اَشوزرتشتْ بدترینان‌اَند.

در آینده «**سوشیانس**» بِهْترین است و «**گَجَرُوس**» بدترین خواهدبود.

۳۴۴ بحثِ کرده‌یِ سیصد و چهل و چهارُم درباره‌یِ آن کارِ یگانه‌اي است که می‌باید در انجامِ آن اراده‌اي استوار داشت؛ و، درباره‌یِ آن کاري است که می‌باید اراده از آن برگرداند.

استواری در کرفه‌کاری و دوری از گناهْ بزرگ‌ترینِ کارها و ثواب‌ها ست.

۳۴۵ بحثِ کرده‌یِ سیصد و چهل و پنجُم درباره‌یِ شش خَستانِ سهمگین است که سه تایِ آن در هزاره‌یِ زرتشت از سویِ هواخواهانِ جداییِ دین از سیاست بر سرِ دینِ مزدایی فروباریده، و سه تایِ آن از سویِ آشموغان بر سرِ دینِ مزدایی آمده‌است.

تازشِ ارجاسپِ خیونانی، تازشِ الکساندر، تازشِ دیوانِ ژولیده‌موی از تخمه‌یِ خشم، فروبارشِ خستنده‌یِ آن آشموغ از سرده‌یِ سیامک (=ضحاک)، مزدکِ نفرینی، و، قبادِ آشموغ، شش فروبارشِ اهریمنیِ خستانِ دینِ مزدایی اند.

۳۴۶ بحثِ کرده‌یِ سیصد و چهل و ششُم درباره‌یِ همراستاییِ خِرَدِ خدادادی و دینِ بِهی است.

بر درستیِ این نکته، یعنی همراستاییِ دینِ مزدایی و خِرَدِ خدادادی (=عقلِ بالملکه)، هم دانایانِ پیشین و هم دانایانِ سپسینْ انگشتِ سخن نهاده‌اند.

۳۴۷ بحثِ کرده‌یِ سیصد و چهل و هفتُم درباره‌یِ بِهْترین و بدترین زمانه است.

بِهْترینِ زمانه‌ها، همراه است با شهریاريِ باورمند به دین.

بدترین زمانه‌ها همراه است با دُشْ‌پادشاهیِ سیاستْ‌پیشه‌یِ آشموغ.

نویسنده‌یِ روایت، به کوتاهی، بروبار و پِی‌آمدِ هر دو گونه زمانه را برمی‌شمرد.

۳۴۸ بحثِ کرده‌یِ سیصد و چهل و هشتُم درباره‌یِ سرنوشتِ آن مردِ نیکْ‌کُنشي است که از بیمِ جان در میانِ گروهي از بددینان گرفتار آمده و وادار به بستنِ پیمانِ زناشویی با آنان می‌شود.

اندوه‌مندانه، بافتِ سخنِ هر دو عبارتِ آغازینِ این روایت آسیب‌دیده‌است. برابرِ گمان و بازشناختِ ما، بخشِ پایانیِ عبارتِ نخست، و، بخشِ نخستِ عبارتِ دوم ازدست‌رفته‌است.

هم در آوانویسی و هم در ترجمه، بخشِ به گمانِ ما ازدست‌رفته را با نقطه‌چین آنهم درونِ پرانتزِ

گوشه‌دارِ ستاره‌دار نشان‌داده‌ایم. در بندِ نخست، نویسنده می‌کوشد پی‌آمدهایِ بدِ زناشویی با زنانِ غیرِ خودی را نشان‌دهد. در بخشِ دوم، نویسنده پی‌آمدهایِ نیکِ پیوندِ زناشویی با زنانِ خودی را نشان‌می دهد.

در پایانِ روایت، نویسنده، چند نتیجه‌ی سودبخش را گوشزدمی‌کند؛ از جمله اینکه: «**تنها از راهِ پیوندِ زناشویی با زنانِ خودی است که سپاهِ یزدانی پرجمعیت می‌شود**».

۳۴۹ بحثِ کردهٔ سیصد و چهل و نهم دربارهٔ پیش‌بایست‌هایِ دولتِ پاینده و دولتِ مستعجل است.

روشن است که پیش‌بایستِ زیرین و بنیادینِ دیرْپایی و پایستگیِ دستگاهِ شهریاری، نهاده‌شده بر پایَندانیِ دستگاهِ شهریاری از دینِ مزدایی است. و، ناپایداریِ زمانِ شهریاری، از رهگذارِ آشموغی خواهدبود.

بندِ آغازینِ روایت برگزاره‌ای چَمْورزانه (=مستدل) استوار است:

تن، از آفرینش، به گونه‌ای سِرِشْتْوَرانه (=غریزی)، خواهانِ آبادانی و آراستگی و سرزندگی و شکوه و خنیاگری و رامش است. اگر دستگاهِ شهریاری نیز به سرشتِ خدایی بپیوندد، بسی نکویی‌هایِ پیشگفته نیز شهریاری را دربرخواهدگرفت. در بخشِ دومِ روایت نویسنده نشان‌می‌دهد که اگر پاذْآیینِ آشموغی دستگاهِ شهریاری را به‌بندکشد، چه آفت‌هایی بهرهٔ مردم و دین و جهان خواهدشد.

نکتهٔ پژوهیدنی در این روایت (=کردهٔ ۳۴۹)، خوارداشتِ پاذْآیینِ آشموغی است به چَم‌وبهانهٔ خوارداشتِ تن و زندگیِ زمینی و شادخواری و خنیاگری و مانندِ این‌ها.

دینِ مزدایی، خواهانِ خنیاگری، سرزندگی، رامش، خواسته، افزایندگی در زن و فرزند و همهٔ دیگر خواهش‌هایِ اهوراپسند است.

۳۵۰ بحثِ کردهٔ سیصد و پنجاهُم دربارهٔ بهره‌مندی مردم از ریشهٔ استوارِ شهریاریِ پاینده و، رهایی از دوزخ و آمدن به جایگاهِ هَمَسْتَگان است.

هَمَستَگان، جایگاهِ همواره آرامِ پیش از برپاییِ روزِ بازپسین است.

اندوه‌مندانه، بخشِ نخستِ این روایت (=کردهٔ ۳۵۰) ازدست‌رفته‌است. تنها بخشی از بندِ پایانیِ آن برجای‌مانده است. بخشِ پایانی، دربارهٔ فرازرَوی از هَمَسْتَگان به بهشت در همراهی با ستودگانِ پاکِ مینَوی سخن‌می‌گوید.

ترجمه‌یِ ما از این روایت گمانوَرزانه است ولی می‌نماید که درباره‌یِ رستگاریِ فرجامینِ نژادِ مردمی و مردمیْ‌زادگان، از جایگاهِ گناهکاران، یعنی دوزخ، سخن می‌گوید. اگر ساختِ نمایین و ظاهریِ روایت را در نظر بگیریم، می‌نماید که گرودمان (=جایگاهِ سرود و نیایش) نیز جایِ همه نیست؛ هر چند همگیِ آفریدگان در پایانِ جهان به رستگاری می‌رسند؛ ولی سرایِ سرود و نیایش (=گرودمان) تنها جایگاهِ نژادگان و سروران و شهریاران و آرياییانِ نیکْ‌تخمه و کهنْ‌آموزگاران و فرهیختگانِ مزدایی است.

۳۵۱ بحثِ کرده‌یِ سیصد و پنجاه و یکُم درباره‌یِ این نکته است که، مردم می‌توانند آمرزش‌هایِ یزدانی را از رهگذارِ بخشایش‌هایِ شهریاران از آنِ خود کنند؛ از آن رو که، نیکوشهریارِ کشوربان، نماینده‌یِ زمینیِ خودِ اورمزدِ جهانْ‌آفرین است. پس، وفاداریِ مردم در برابرِ شهریاران، آنان را نخست، شایسته‌یِ بخشایشِ شهریار می‌کند؛ پس آنگاه لایقِ بخشایش‌هایِ اورمزد.

۳۵۲ بحثِ کرده‌یِ سیصد و پنجاه و دوم درباره‌یِ شیوه‌یِ درستِ برخوردِ مردِ دانا آنهم زمانِ رسیدن یا نرسیدنِ الطافِ یزدانی، و، شیوه‌یِ نادرستِ مردِ ناآگاهْ زمانِ رسیدن یا نرسیدنِ الطافِ یزدانی است.

دانا، هر اندازه لطفي که از سویِ یزدان رسدَش، آن را برایِ خود به منزله‌یِ سود درنظرمی‌گیرد؛ و اگر نرسد، آن نرسیدن را خیر می‌انگارد. مردِ ناآگاه به حکمتِ یزدان، باژگونه‌یِ مردِ دانا می‌اندیشد.

۳۵۳ بحثِ کرده‌یِ سیصد و پنجاه و سوم درباره‌یِ بُنْ‌انگیزِ گرایشِ به میانه‌روی و بُنْ‌انگیزِ میلِ به افراط و تفریط است.

میلِ به میانه‌روی نیازمندیِ جان است به آنی که برایِ کار و پیشه و خویشتنِ خویش بایستمنداست. میل به افراط و تفریط فراتربردنِ افراطیِ نیازِ جان است سویِ آن چیزي که برایِ خویشتنِ خویش بایستمند نیست.

۳۵۴ بحثِ کرده‌یِ سیصد و پنجاه و چهارُم درباره‌یِ سه اندرزِ جمشیدِ جَمِ پشیمان از پیمانْ‌شکنی است.

سه اندرزِ جَم این است: رامشِ پایدارْ کرفه‌کاری است؛ آن را از فریادرسِ جهانِ مینَوی بخواهید!

زبان را به راستْ‌گفتاری خُویمَند کنید!

همیشه پیمانِ خود را با ستودگان و با یزدان استواردارید!

نکته‌یِ پژوهیدنی در این روایت آهنگِ سخنِ جَم است به‌گونه‌اي که از آن بویِ پشیمانی از گناه برمی‌خیزد.

روندِ بحث در بسترِ سخنِ پهلوی به‌گونه‌اي است که می‌نماید جمشیدِ جَم، آزموده‌ها و تجاربِ بدِ خود ـــ در موضوعِ دوری گرفتنَش یکچند از جهانْ‌آفرین و روی کردنَش به دیوان ـــ را با مردم درمیانه‌می‌نهد؛ و آنان را می‌آگاهاند که بدآزموده‌هایِ او را تکرار نکنند و از راهِ غلطِ او دیگرباره نروند، تا همانيِ بر سرِشان نرود که بر سرِ وِی (=جَم) رفت.

۳۵۵ بحثِ کرده‌يِ سیصد و پنجاه و پنجُم درباره‌يِ نگه‌دارنده و دوررانندهٔيِ فرّهٔيِ یزدانی است.

در این روایت (=کرده‌يِ ۳۵۵) نیز برايِ چندمین بار با بحثِ رازْپـژوهانه‌يِ (=عرفانيِ) *«یکیْ‌دانستنِ خویشکاری و فرّه‌يِ یزدانی»* روبه‌رو می‌شویم.

انجامِ خویشکاری‌هایِ آفرینشی و اورمزدپسند، فرّه‌يِ یزدانی را پاسبان و پایندان است.

گرایان شدن به ناسپاسی و دوری‌گرفتن از خویشکاری (=وظیفه‌نشناسی) دوررانندهٔيِ فرّه‌يِ یزدانی است.

۳۵۶ بحثِ کرده‌يِ سیصد و پنجاه و ششُم درباره‌يِ ذات و ملاطِ فرّه‌يِ یزدانی و، راهِ به‌آشکاری‌رسیدنِ فرّه‌يِ یزدانی در هستانِ آفریدگان است.

نکته‌هايِ پژوهیدنی در این روایت (=کرده‌يِ ۳۵۶)، با همه‌يِ کوتاه‌سخنی‌اَش، بسیار است.

بنا بر این روایت، جهانْ‌آفرین، آفرینش را برايِ انجامِ کاريِ آفریده است. و، برايِ هر آفریده‌اي، کارِ ویژه‌اي را درنظرگرفته‌است. اندازه‌يِ هر کاريِ همان اندازه‌يِ فرّه‌يِ یزدانی، یا به گمانِ ما همان انرژيِ نورانيِ حرکتيِ به‌ودیعه‌نهاده‌شده در اندرونِ آفریده است؛ که همان کارْمایه‌يِ خویشکاریِ آفرینشيِ آن آفریده می‌باشد.

هر چه از طبقه‌يِ فرد بالاتر رویم و به طبقه‌يِ خانه و دِه و شهر و کشور و هفت کشور رسیم، اندازه‌يِ ملاطِ فرّه‌يِ یزدانيِ بیش‌تر می‌شود. شیوه‌يِ پیدایيِ فرّه‌يِ یزدانی نیز برابر است با اندازه‌يِ دوررراندنِ دشمنِ آفرینش. از فرد گرفته تا برسد به هفت کشورِ خْوَنیرَس.

۳۵۷ بحثِ کرده‌يِ سیصد و پنجاه و هفتُم درباره‌يِ امکانِ توانمندی و پادشاهيِ مردم در همین جهانِ پتیاره‌زده است. نیرويِ اراده و خواست، نیروییِ اهریمنی نیست؛ بلکه ایزدخواهانه و ایزدْآفریده است. باژگونه‌يِ آن، پادْنیرويِ آز، نیروییِ اهریمن‌خواهانه است. نیرويِ *«خواست»* در رودررویی با آزِ اهریمنی از نیرويِ خِرَد بهره‌ور و بهره‌مند است. اگر *«خواست»* از *«خِرَد»* پیشی‌گیرد، دیوِ آز بسي نیرومندگردد؛ بِه‌تر است که نیرويِ خواست یا در تراز با نیرويِ خِرَد یا پایین‌تر از آن نهاده‌شود. این معنا، آموزه‌يِ پایه‌اي نویسنده‌يِ روایت است.

۳۵۸ بحثِ کردهٔ سیصد و پنجاه و هشتُم دربارهٔ دو کارِ طُرفه است که یکي را مردمیْزادگان خود می‌باید براي خویشتنِ خویش انجام دهند، و، انجامِ کارِ دیگر را براي یزدان فرازهِلند.

این معنا، همهٔ آن چیزي است که از سرْنامهٔ روایتِ درنظر دریافته‌ایم؛ ولی، درک‌ودریافتِ نوشتارِ روشنگرانهٔ پس از آن، آسان نیست. آسیب‌دیدگيِ بافتِ سخن و، بودوباشِ چند واژهٔ خوانده‌نشده یا شک‌پذیر و، از همه بدتر، تاریکيِ معنایی و واژه‌سامانيِ نامعمولِ نوشتارِ پهلوی، گزارشِ سرراستِ این روایت (=کردهٔ ۳۵۸) را با دشواريِ ویژه‌اي روبه‌رو کرده‌است.

۳۵۹ بحثِ کردهٔ سیصد و پنجاه و نُهُم همچنان دنباله‌گیريِ بحث‌هاي به‌گمانِ ما اِشراقی و فرهمندشناسانهٔ دینْکرد است. در این روایت، براي چندمین بار بر یگانستيِ فرّهٔ یزدانی و خویشکاريِ آفرینشیْ انگشتِ سخن نهاده‌شده‌است.

جهانْآفرین، آفرینش را براي کاري هدفمند آفریده‌است. از بنیاد، آفرینش، ابزارِ انجامِ آن کارِ هدفمند است. انجامِ درستِ خویشکاری با راه‌اندازيِ درستِ کارِ آفرینش همراه است. راه‌اندازی‌اي که از بنیاد همراه است با رسیدن به آرمان و پایانگاهِ آفرینش. در این روایت (=کردهٔ ۳۵۹) نویسنده می‌کوشد بروبارِ تلخِ خویشکاری‌نشناسيِ مردمیْزادگان را برشمرد.

۳۶۰ بحثِ کردهٔ سیصد و شصتُم دربارهٔ پشتیبانی و پاسبانيِ آفریده‌ها از فرّهٔ یزدانی است.

دِلآهنگِ نویسنده رويِ‌هم‌رفته این است: «***چَم و چرايِ پشتیبانی و پاسبانيِ آفریدگان از فرّهٔ یزدانی، گونه‌اي سپاسگویی و سپاسداشت از نیکودهش‌هايِ (=نِعَمِ) خداوندِ آفرینندهٔ فرّه است***».

در بندِ پایانی، نویسنده، پی‌آمدِ بدِ فروهشتنِ سپاسگویی‌هايِ مردم را پیش‌بینی می‌کند.

۳۶۱ بحثِ کردهٔ سیصد و شصت و یکُم، دربارهٔ کاست و افزودِ ارجِ مردم در سنجشِ با اندازهٔ ملاطِ فرّهٔ یزدانيِ هر کس است.

بحثِ این روایت (=کردهٔ ۳۶۱)، رويِ‌هم‌رفته این است:

هر آفریده‌اي و هر مردمیْزاده‌اي دارايِ اندازه‌اي معین از فرّهٔ یزدانی است. ملاط و کارْمایهٔ فرّهٔ یزدانيِ هر کس و هر آفریده برابر با اندازهٔ تعیین‌شدهٔ وظیفهٔ آفرینشيِ هر آفریده است که از سويِ آفریدگار بهرهٔ آن آفریده شده‌است.

اندازهٔ ارجِ مردِ پارسا از اندازهٔ ارجِ گیاه و آب و جانور تا همْاندازگی با ایزدِ تیر و شهریور می‌تواند دگرسان باشد. هر اندازه که شخص روسويِ وظیفه‌نشناسی کند از اندازهٔ ارجِ وی تا بدان

حد کاسته‌می‌گردد که نه تنها از اندازه‌یِ ارجِ آب و گیاه پایین‌تر نهاده‌می‌شود بلکه مستوجبِ کیفرِ «مرگ‌ارزان» خواهدشد.

بحثِ کرده‌یِ سیصد و شصت و دوم، بحثی فرزانوَرانه در بابِ زینه‌ها و مراتبِ هستی با بهره‌گیری از سرْواژه‌ها و فرزانواژه‌هایِ ارسطویی است؛ هر چند نویسنده می‌کوشد تفسیرهایِ جهانْ‌شناسانه‌اَش با چارچوبِ دینِ مزدایی در ناسازگاریِ بنیادین نهاده‌نشود. ۳۶۲

نویسنده در سرْنامه‌یِ روایت پایبند است که به جُستارْمایه‌هایِ «چبّودیِ هستی»، «هستندگی و هستی‌پذیریِ همراستا»، «چرایِیِ فراروندِ به‌هستی‌آورده‌شدگان» و، «چرایِیِ همراستا شدنِ به‌هستی‌آورده‌شدگان» بپردازد.

درک و دریافتِ این روایت برایِ منِ گزارشگر سال‌ها به درازا کشید. اکنون احتمال می‌دهم به جانْمایه‌یِ سخنِ نویسنده نزدیک شده‌ام.

با آنکه برجسته‌یِ فرزانواژه‌هایِ این روایت (=کرده‌یِ ۳۶۲) از نظامِ اندیشگانیِ ارسطویی وام‌گرفته‌شده‌اند، ولی از همان آغاز با ارزْآغازه‌ای (=آکسیومی) مزدایی روبه‌رو می‌شویم:

«زینه‌یِ آغازینِ هستندگی، پلّه‌ای از هستی‌پذیریِ استوار بر همراستاییِ نیروهایِ جان است».

نویسنده، پلّه‌پلّه، در چَمْ‌پردازیِ (=دلیل‌آوریِ) خود پیش‌می‌رود:

همراستاییِ نیروها —که از رهگذارِ کرده‌یِ صد و سی و هفتُم می‌دانیم سخن بر سرِ همراستاییِ نیروهایِ مینَوی و گیتایی است— به یکی‌شدگیِ ***ماده و صورت*** می‌انجامد. یکیْ‌شدگی‌ای که برایِ هستیدنِ اجسام و پیکره‌مندانِ اینْ‌جهانی بایسته است [خواننده‌یِ فرزانْ‌پژوه توجه کند که با دو مفهومِ ماده و صورت در معنایِ ارسطوَرانه‌یِ آن روبه‌رو ست].

هستیدنِ اجسام و اَعیان، پیشْ‌بایستِ کارِ آفرینشگرانه است. کارِ آفرینشگرانه‌ای که برایِ سرکوبِ تازشِ اهریمن بایستمند است.

سرکوبِ تازشِ اهریمن زمینه‌چینِ برپاییِ جهانِ فرساخته و آرمانیِ آینده است.

نویسنده‌یِ روایت در بحثِ فرزانوَرانه‌یِ «خلق از عدم یا امتناعِ خلق از عدم»، به «ناتوانستنی بودنِ آفرینش از هیچ / امتناعِ خلق از عدم» رأی می‌دهد؛ و «***نپذیرفتنِ خلق از عدم***» را آموزه‌ای مزدایی برمی‌شناساند؛ و باور داشتن به «***خلق از عدم***» را از آنِ دسته‌هایی از کیشداران می‌داند.

نویسنده معتقد است کیشداران از این گونه اعتقاداتِ پوچ بسیار دارند.

خوانندهٔ پژوهنده به یاد دارد که نویسندگانِ دینْ‌کرد، بسیاري بحث‌هاي فرزانوَرانه (=فلسفی) و خِرَدکاوانه را به دامنِ دین گره می‌زنند.

اما راستش این است که اگر همصدا با نویسندگانِ دینْ‌کرد جهانِ مادی را دنباله‌گیری و پـچینِ جهانِ مینَوی بدانیم، آنگاه «خلق از عَدَم» درست‌نانمود و بی‌وَجه است.

۳۶۳ بحثِ کردهٔ سیصد و شصت و سوم، همچنان پِی‌گیریِ بحثِ فرّهٔ یزدانی است.

نویسنده در سرْنامهٔ روایت هشت جُستارْمایه را به میان می‌کشد و در نوشتارِ روشن‌کنندهٔ خود، به هر هشت جُستار، بِسانِ گزیده پاسخ می‌دهد.

براي نمونه: آفرینندهٔ فرّهٔ یزدانی، بُنْ‌تخمهٔ فرّهٔ یزدانی، نگه‌دارنـده و نشسـتنگاهِ فـرّهٔ یزدانی، فروپخش‌کنندهٔ فرّهٔ تخمه‌هاي مادی، فرمانده و رْايْ‌فرمايِ فروپخشِ فـرّه، پـرورنده و پایداردارندهٔ تخمهٔ فرّهٔ یزدانی در اندرونِ تخمه‌هاي تنانی، کارکردِ فرّهٔ یزدانـی، و، نـیرويِ بازپذیرنده و بازپیوندانِ فرّه به خویشانِ خویش.

۳۶۴ بحثِ کردهٔ سیصد و شصت و چهارُم دربارهٔ راهي است که با آن می‌توان سودِ برخاسته از سخنْ‌گوییِ درست را سويِ خود کشید، و، زیانِ برخاسته از سخنْ‌گوییِ نابخردانه را از خود دوراند.

در بندِ نخستِ روایت، نویسنده تعریفي کارکردگرایانه (=فونکسیونال) از زبان را نشان‌می‌دهد.

بهره‌دهيِ فونْکسیونالِ زبانْ انگیزهٔ آفریدگار در آفریدنِ زبان بوده است. و نیز، نیرويِ وادارندهٔ زبان به سخنْ‌گویی، نیرويِ خواست و کام (=اراده) است.

هم دیوان و هم ایزدان دست‌اندرکارِ فراچیرگی بر نیرويِ اراده‌اند: اکومن و آز و خشم از یک سو، وهمن و اَرد و اَرُومد و سروش از سویي دیگر براي ازآنِ‌خویش‌کردنِ آن صف‌آرایی کرده‌اند.

سه بندِ پایانيِ روایت (=کردهٔ ۳۶۴)، فرانماییِ سودهاي برخاسته از سروريِ وَهْمَنانهٔ مردم بر خویشتنِ خویش و بر زبان است.

۳۶۵ بحثِ کردهٔ سیصد و شصت و پنجُم، سخنورزی‌اي دیگرباره در بارهٔ بُنِ هستندگيِ آفرینشِ گیتایی است. در این روایت نیز با بحثِ مشائی-اشراقيِ پایگان‌هاي هستی روبه‌رو می‌شویم. یادْکردِ سخنوارهٔ مشائی-اِشراقی براي نشان‌دادنِ پِی‌گرفتِ زمـانیکِ بـحث است؛ وگـر نـه، نـویسندگانِ دینْ‌کرد، چندین سده پیش از فرزانگانِ مشاء و اِشراق این بحث را فراگشوده‌اند.

در دستگاهِ اندیشگانيِ مزدایيِ نهاده‌شده بر نبردِ نور و ظـلمت، بسـیار پـذیرفتنی، سـرشتین و هنجارین است که پردازندگانِ چنین شیوه‌اي (=شیوهٔ مزدایی) به بُنِ بُنانِ نور و ظلمت نیز پِی‌برند.

دینْ‌کرد نشان‌می‌دهد نویسندگانَش در بحث‌هایِ فرزانوَرانه‌یِ (=فلسفیِ) خود به چنین دیدگاهی رسیده بوده‌اند. آنان، بُنِ بُنانِ نور را با سخنواره‌یِ پهلویِ «رُوشنیه ئی بُن‌رُوشْنْ» فراگفته‌اند که به‌گمانِ ما هیچ معنا و برابری جز «نورالانوارِ» ابوالبرکاتِ بغدادی و فرزانه‌یِ فرهمندشناس، شهاب‌الدین سهروردی ندارد.

این روایت (=کرده‌یِ ۳۶۵) نیز به بحثِ طبقات و پایگان‌هایِ آفرینش، از فرساختشِ ساحتِ مینَویِ آن گرفته تا فراهم‌کردِ ابزارِ گیتیاییِ آن و نیز، فراهم‌شدنِ کارگاهِ هستی، یعنی همان «**فَلَک / آسمانْ‌پایه / سپهر**» و، مراتبِ تکوینِ جهانِ مادی تا آفریده‌شدنِ مردمیْ‌زادگان و جانوران می‌پردازد.

اما، بودوباشِ چند واژه‌یِ خوانده نشده یا حتی دستکاری‌شده در بخشِ آغازینِ روایت، کارِ گزارشِ درست و سرراستِ آن را با دشواری روبه‌رو می‌کند. آن سرْواژه‌هایِ خوانده نشده ایناننند: «نیهَنگ» (که نویسنده‌یِ روایت، «کُت» را ترجمه‌یِ اوستاییِ آن می‌داند)، «وَهَنگ»، «گوبریه» و «ویشَنگ».

قرائتِ احتمالی را از گزارشِ پازندِ موبد سنجانا و ترجمه‌یِ زنده‌یاد دومناش برگرفته‌ایم؛ هر چند که خود بر این باوریم با چند فرزانواژه‌یِ سُریانی روبه‌رو هستیم. تا این زمان (=زمانِ نگارشِ پیشگفتارِ در دست)، در قرائتِ سرْواژه‌هایِ پیشگفته گامی پژوهشگرانه برنداشته‌ایم.

۳۶۶ بحثِ کرده‌یِ سیصد و شصت و ششُم همچنان درباره‌یِ فرّه‌یِ یزدانی است. بحث بر سرِ پیشْ‌بایست‌هایِ بالندگی یا میرندگیِ فرّه‌یِ یزدانی، و، نمادْنشانِ بالندگی و میرندگیِ آن است.

بالندگیِ فرّه‌یِ یزدانی میوه‌یِ فرزانْوَری‌هایِ خِرَد است؛ میرندگیِ آن بر و بارِ خودْدوستیِ مُتَلَوِّنانه است.

در هماهنگی با دیگرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، فرمانبرداریِ کِه‌تر از مِه‌تر نمادْنشانِ رسیدنِ فرّه‌یِ یزدانی شناسانده‌می‌شود.

۳۶۷ بحثِ کرده‌یِ سیصد و شصت و هفتُم درباره‌یِ سود و زیانِ روشنایی و تاریکی است.

در این روایت (=کرده‌یِ ۳۶۷) از زیانِ احتمالی و خاصِ روشنایی، و، سودِ احتمالی و خاصِ تاریکی نیز بحث می‌شود. نکته‌ای که با آموزه‌هایِ استوارْسان و جدیِ دینْ‌کرد در ناسازگاریِ آشکار است.

ساختمانِ چَمْ‌پردازیِ (=دلیل‌آوریِ) روایت نشان می‌دهد که نویسندگان برایِ گریز از تضادیِ

کلامی (=تئولوژیکال) میانِ بُنْ‌باورهایِ به‌گمانِ خود مسلم و قطعی و ابطال‌ناپذیرِ مزدایی از یکسو و، شواهدِ آشکار و، درنَما، انکارناپذیرِ جهانِ برونی و پدیداری از سویِ دیگر، دست به نوشتنِ این روایت زده‌اند.

۳۶۸ بحثِ کرده‌یِ سیصد و شصت و هشتُم درباره‌یِ سرکوبِ گام‌به‌گامِ اهریمن و دیگرِ پتیاره‌هایِ جهان است از آغازِ آفرینش تا زمانِ نوسازیِ پایانیِ جهان و سرکوبِ سرتاسریِ تازشِ اهریمن.

نویسنده بر این باور است که از همان دَمِ آغازِ آفرینش، پتیاره‌هایِ اهریمنی گام‌به‌گام از جهان به‌پس‌رانده‌می‌شوند. در بندِ پایانی، نویسنده از یکیِ از فصل‌هایِ دینْ‌کرد، زیرِ نامِ ***«زمانِ فراز و فرودِ دینِ مزدایی»***، نام می‌برد، که در آن، از هزاره‌هایِ چیرگیِ اهریمن و پیروزیِ دیگرباره‌یِ دینِ مزدایی سخن‌رفته‌است. تاکنون (=زمانِ نگارشِ پیشگفتار)، در دینْ‌کرد با روایتیِ به این نام، روبه‌رونشده‌ایم.

شاید سخنْ‌گوشه‌یِ نویسنده به یکیِ از روایت‌هایِ ازدست‌رفته‌یِ کتاب‌هایِ یکم یا دومِ دینْ‌کرد باشد.

۳۶۹ بحثِ کرده‌یِ سیصد و شصت و نُهُم، بحثیِ فرزانوَرانه و ارسطوییْ‌آیین درباره‌یِ ***«تغییرِ اَعراض»*** است. در بندِ دومِ روایت نویسنده گوشزد می‌کند که همه‌یِ ترکیب‌بندی‌ها و فروآمیزی‌ها و دگرشوندی‌ها در جهانِ مادی، تغییریِ عَرَضی است. پس از آن، سه نوع تغییرِ عَرَضی را برمی‌شمرد: تغییرِ عَرَضیِ سرشتْ‌کارانه (=طبیعی)، تغییرِ عَرَضیِ آزادکامانه (=ارادی)، و، تغییرِ عَرَضیِ استوار بر همپیوندیِ نیروگانِ سرشتْ‌کارانه و آزادْکامانه. پس از این، با نمونهْ‌آوری (=تمثیل) هر سه‌گونه تغییر و گشت و واگشتِ عَرَضی را فراخ‌تر می‌نویسد.

در دو بندِ پایانیِ روایت، نویسنده مدعی‌می‌شود که تغییرِ عَرَضی، سوایِ اورمزدِ جهانْ‌آفرین، همه‌یِ هستی‌دارانِ مینَوی و گیتیایی را دربرمی‌گیرد.

۳۷۰ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هفتادُم درباره‌یِ چند زورْآوریِ برترین است که جهانْ‌آفرین برایِ آغاز و انجامِ آفرینش فراآفریده است.

در بسترِ سخنِ روایت، دو گونه زورمندیِ ایزدانه معرفی‌می‌شود: یکیِ آن زورمندی‌ایِ که در آغازِ آفرینش همراه با مینُویِ روان و نیرویِ خودْآگاهیِ فْرَوَهَری بوده است، یکیِ هم زورمندی‌ایِ پایانی است که زمانِ ساخت و پرداختِ تنِ پسین و همه‌یِ دیگر فراروندهایِ پایانیِ جهان برایِ فرساختِش پایانیِ جهان به‌کارانداخته‌می‌شود.

۳۷۱ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هفتاد و یکُم درباره‌یِ اندازه‌شناسیِ آفرینش و آفرینشِ اندازهْ‌شناسانه و،

کارآیندی و نیرویِ آفرینش است.

اندازه‌شناسیِ آفرینش یعنی اینکه یک‌یکِ آفریدگانْ کار و وظیفه‌یِ مقدرِ خود را انجام دهند.

آفرینشِ اندازه‌شناسانه یعنی اینکه همه‌یِ هستی‌داران، جدایِ از خداوند، بر خویشکاریِ یکّه و تکِ خویش در جنب و جوش باشند.

گمان و بازشناختِ ما این است که چند بندِ میانینِ نوشتارِ پهلویِ این روایت (=کرده‌یِ ۳۷۱) آسیب‌دیده‌است. به‌گونه‌ای که کارِ گزارشِ برخیِ عبارت‌ها را به دشواری کشانده است.

در بندهایِ پایانیِ روایت سخن بر سرِ خویشکاریِ هستومندانِ دارایِ اراده و، هستومندانِ سرشتمندشده است. ولی، ستودگانِ پاک و ناب و والایِ آسمانی، با آنکه صاحبِ اراده‌یِ گزینشگرانه‌اَند، والاتر از آن اَند که از خویشکاری‌هایِ مقدر و آفرینشیِ خود روی‌برگیرند.

۳۷۲ در کرده‌یِ سیصد و هفتاد و سوم از سه مُهرِ باوَرْنشان نام برده می‌شود که نشان می‌دهد دینِ مزدایی مُهر و نشانِ اورمزدی دارد. یکی، آموزه‌یِ «**راستی**» است؛ دودیگر، خِرَدورزیِ درخورِ اورمزد است؛ سدیگر، مُهر و نشانِ شگفتیْ‌آفرینی‌هایِ اورمزدی در همه‌یِ آموزه‌هایِ دینِ مزدایی است.

۳۷۳ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هفتاد و سوم درباره‌یِ «***ذاتِ دینِ اورمزدی***» و «***ذاتِ دینِ اهریمنی***» و نیز، «پوششِ برونی»، «سامانْدِه»، «رواج‌دهنده»، «دینبُرداران» و «ارزانیان» هر یک از دو دینِ اورمزدی و اهریمنی است. ذاتِ دینِ مزدایی دانایی است؛ پوششِ برونی‌اَش نکویی است؛ نیرویِ راستیْ سامانْدِهِ آن است؛ نامَش «مَزْدَیَسنا» می‌باشد؛ نامِ دینبُردارانَش «مزدایی» است؛ رواج‌دهنده‌اَش شهریارِ پارسایِ دینْ‌پناه است.

۳۷۴ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هفتاد و چهارُم درباره‌یِ سه «دروج» است که در همان دَمِ زایش بر مردمیْ‌زادگان پتیاره‌گری می‌آغازند. یکیِ دیوِ اَکومن است و دیگری دیوِ آز است و سومین دیوِ خوابْ‌اَفزایِ نابه‌پیمانِ بوشاسْپ است.

اورمزدِ جهان‌آفرین، از سویِ خود، به ترتیب، ایزدِ وهمن و ایزدِ سروش و مینُویِ خوابِ ترازنده (=متعادِل) را به نبردِ دروجانِ پیشگفته می‌فرستد.

۳۷۵ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هفتاد و پنجُم، بحثیِ فرزانوَرانه درباره‌یِ نمادْنشانِ چیزها است.

فراوندِ بحث نشان می‌دهد که نویسنده از ربطِ علّیِ پدیده‌ها سخن‌می‌گوید. برابرِ بخش‌بندیِ نویسنده، چیزها / اعیان / برابرْایستاها دارایِ چهارگونه ربط اَند.

برخي روندها به‌گونه‌اي قطعی به یکدیگر بازبسته و پیوندخورده‌اند؛ به‌گونه‌اي که با پدیدارشدنِ یکي، بودوباش، پیدایی و ظهورِ دیگري نیز پیش‌بینی‌پذیر است. برخي پدیده‌هایِ دوتایی یا چندتایی، پیوندِ شایدْشَوانه و احتمالی دارند. برخي از ربط و پیوندها استوار بر گزاف‌گویی و خرافه‌یِ مردمانه است؛ برخي پیوندها نیز از بنیاد ناسازگار اند و خِرَد آن را نمی‌پذیرد.

از نظرگاهِ خِرَدْشناسی =(منطق)، بحثِ این روایت در گستره‌یِ مقوله‌یِ ***«دالّ و مدلول»*** است.

۳۷۶ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هفتاد و ششُم درباره‌یِ آتش و دود، و نیز، گونه‌هایِ بی‌دود و دودمندِ آن دو است. آتشِ بی‌دود، همان ***آتشِ اِسْپِنیشت*** است. آتشِ دودمند آتشي زمینی است.

از رهگذارِ تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمنْ آتش‌هایِ زمینی دودمند می‌شوند.

نکته‌یِ پژوهیدنی در این روایت، بحثِ دوزخ است که نه از آتش بلکه از دود برساخته‌شده‌است. زیرا آتش، یکي از ارکان و بُنلادهایِ اهورایيِ جهان است و نمی‌تواند از بُنلادهایِ برسازنده‌یِ دوزخ باشد.

۳۷۷ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هفتاد و هفتُم درباره‌یِ هرزه‌درآیی‌هایِ برگزافِ زَدارمینو است و رْایْ‌فرمایيِ سپندارْمینو در برابرِ فریب‌هایِ زَدارانه.

زَدارْمینو، برگزاف، به هرزه می‌درآید که: ***«با نیست‌ونابود کردنِ تنابندگانِ اورمزد، نتیجه‌یِ نبردِ گیهانی را به سودِ خود برخواهم‌گرداند»***. اما رازْگُشایيِ (=وحي) دینِ بِهی جز این است.

۳۷۸ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هفتاد و هشتُم درباره‌یِ قدرتِ نیرویِ شناخت است برایِ هر دو مینُویِ سپندار و زَدار.

در این روایت (=کرده‌یِ ۳۷۸)، بارِ دیگر با یکي از آموزه‌هایِ سختْ‌استوارِ دینْ‌کرد روبه‌رو می‌شویم؛ و آن، قدرتِ نیرویِ شناخت و آگاهی است.

نویسندگان و تدوین کنندگانِ دینْ‌کرد، چند باره و چند باره، بر این نکته انگشتِ سخن می‌نهند که، هستی‌داشتنِ هرگونه بدی و بدکاری در جهانِ هستی، از زینه‌یِ فرودینِ آن گرفته تا برسد به بُنِ بُنانِ بدی، یعنی اهریمن، برجوشیده از ناآگاهی و بدآگاهی است. از این رو است که ذاتِ بددینی و ذاتِ اهریمن، در سرتاسرِ دینْ‌کرد، ذاتي برگرفته از بدآگاهی و ناآگاهی است.

نویسنده‌یِ روایتِ درنظر، در اینجا نیز یکي از چَمْورزی‌هایِ ژرفِ خود را درباره‌یِ نیرویِ شناخت، حتی در پیوند با اهریمن، در میانه می‌نهد:

«قدرتِ نیرویِ شناخت به اندازه‌اي ست که اگر زَدارمینو نیز به حقیقتِ مینَویِ چیزها

دست یابد، دست از کردوکارِ اهریمن‌خواهانه‌اَش خواهد کشید؛ و به رهایی خواهد رسید».

۳۷۹ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هفتاد و نُهُم درباره‌یِ ویژستگی‌هایِ آفرینشِ سپندارمینو و ویژستگی‌هایِ پاڈآفرینشِ زَدارمینو است.

میانه‌رَوی، ویژستگیِ آفرینشِ سپندارمینوُوانه است؛ آنِ زداژمینو افراط کاری است.

اگر قرائتِ ما از این روایت درست باشد، از درونه‌یِ سخنِ نویسنده نتیجه می‌شود که آن دو ویژستگی را در همه‌یِ شناخت‌هایِ خود از جهان، می‌باید دخالت دهیم.

۳۸۰ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هشتادُم درباره‌یِ امکانِ روندگی و پیشرفتِ آفریده‌هایِ گیتی است حتی زیرِ پاڈنیرویِ زَداژمینُویِ ستیهنده.

در این روایت (=کرده‌یِ ۳۸۰)، با بخش‌بندیِ ارسطوییِ جهان نیز روبه‌رو می‌شویم.

پتیاره‌گری‌هایِ اهریمن تنها می‌تواند به جهانِ تحتُ‌القمر آسیب رساند. دستِ اهریمن هیچ‌گاه به «آسمانْ‌پایه / فَلَک / رَی» نرسد. رسیدنِ جهانِ تحتُ‌القمر به منزلگهِ مقصود همراه با بیم است؛ که خودِ نیرویِ آن بیم، از بنیاد، پاڈنیروییِ زَدارانه است.

۳۸۱ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هشتاد و یکُم درباره‌یِ پیش‌شرطِ خوشنودسازیِ همگانی و سرتاسریِ مردم است.

شرطِ خوشنود ساختنِ مردم فرابردنِ همه گونه نیکی سویِ ایشان است. که آن، «بی‌نیازی»، «بی‌مرگی» و «فرجامِ کام‌مندانه» است. ولی در جهانِ پتیاره‌زده و جهانِ آمیخته با آلودگیِ تازشِ اهریمن انجامِ سازگار و رسا و بسنده‌یِ هر سه شرطِ پیشگفته شدنی نیست. نویسنده خود بدین نکته خستو است که در این جهانِ مادی، حتی خرسندساختنِ دو تن نیز شدنی نیست.

در پایانِ روایت نتیجه گرفته می‌شود که سه شرطِ ***«بی‌نیازی»، «بی‌مرگی» و «فرجامِ کام‌مندانه»*** تنها در سرایِ بازپسین شدنی است.

۳۸۲ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هشتاد و دوم درباره‌یِ زورمندترینِ هستومندانِ هستی است.

نخست به زورمندیِ چارپایانِ سودمند نگریسته می‌شود. دودیگر به هست‌وبودِ گیاهان، سدیگر به هست‌وبودِ زمین، چهارُم به بادِ باربُردارِ آب و زمین و گیاه و چارپا و مردم، پنجُم به زورمندیِ آسمانْ‌پایه (=فَلَک) توجه می‌شود. از زورمندترینیِ ***اَردایْ‌فْرَوَرْد*** که رایْ‌فرمایِ همه‌یِ هستی‌دارانِ مادی است سخن‌می‌رود. زوْرفرماییِ فروهرِ پارسایان و ***اَرْدایْ‌فْرَوَرْد*** در جهانِ مینَوی برابر است با زورمندی و زورفرماییِ مردمْ‌سالار و شهریارِ همه‌یِ آفریدگان در جهانِ مادی.

یعنی اَبَر-زوزْآوریِ مردم بر دیگرِ تنابندگانِ زمینی برابر است با اَبَر-زوزْآوریِ **فَرَوَهْرِ پارسایان** در جهانِ مینَوی.

۳۸۳ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هشتاد و سوم همچنان دنباله‌گیریِ بحثِ دوبُنْ‌باوری (=ثنویت) است.

کارهایِ مردم یا کرفه است یا گناه. کرفه برآمدِ خِرَدِ وهمنی است؛ گناه برآمدِ کامه‌پرستیِ اَکومنانه است. خِرَدِ وهمنی بُنْ‌انگیزِ کرفه و پارسایی و سود و رامش است.

تَلَوُّن‌خواهیِ اَکومنانهْ بُنْ‌انگیزِ (=علتِ) هر آن بِزِه و تبه‌خویی و زیان و درد است. پس نمی‌تواند برجوشیده و برساخته‌یِ جهانْ‌آفرین باشد. در پایانِ روایت، نویسنده زمانکي می‌یابد تا به دسته‌اي از کیشداران بتازد که چرا «بُنِ آفریننده‌یِ همه‌یِ ضدّینِ جهان را یکي دانسته‌اند».

۳۸۴ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هشتاد و چهارُم دربارهِ‌یِ مأمن، آغازگاه، مانْدْگاه و محلِ (=مِهَن) کرفه از یک سو، و، مأمن، آغازگاه، مانْدْگاه و محلِ (=گیلیشْتَگ) گناه در دِل و جانِ مردمان از سویِ دیگر است. استاد دکتر میرجلال‌الدینِ کزازی نامواژه‌یِ پهلویِ «گیلیشْتَگ» را ساخته‌شده از دو پاره‌یِ «گیل» و «اَشْتَگ» درنظرگرفته‌اند؛ و، شایدمندانه، بخشِ آغازینِ واژه (=گیل) را سخنْ‌گوشه‌اي کهن‌زمان و تاریخی به دیوانِ گیل و مازَن می‌دانند.

روندِ سخن نشان می‌دهد که نگریسته‌یِ نویسنده‌یِ روایت از این معنا انگیزه‌هایِ نهان و آشکارِ مردمان در انجامِ کرفه یا گناه است. چهارگونه انگیزه برایِ انجامِ کرفه برمی‌شمرد؛ و چهارگونه انگیزه نیز برایِ انجامِ گناه.

در دنباله، نویسنده، داوریِ خود را، البته برابرِ نگرگاهِ دینِ مزدایی، در باره‌یِ هر چهار انگیزه‌یِ انجامِ کرفه و هر چهار انگیزه‌یِ انجامِ گناه نیز نشان می‌دهد. مردي هست که کرفه‌اي را از ژرفایِ جان انجام‌می‌دهد؛ کسي نیز هست که به یوبه‌یِ براَوردِ کامه‌اي زمینی کرفه‌اي را انجام‌می‌دهد. این دسته‌بندی دربارهِ‌یِ گناه نیز راست است.

۳۸۵ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هشتاد و پنجُم دربارهِ‌یِ دلیلِ خداوندگاریِ انسان در انجام‌دادن یا ندادنِ فضایل، و، دلیلِ تهی از نیرویِ گزینش ولی سودمند بودنِ چارپایان و زییندگانِ نیک است.

مردمیان، هستیْ‌دارانی اَند که بهره‌مند از نیرویِ امشاسپندیِ اراده و قُوه‌یِ گزینش در انجامِ نیک و بد اَند. دیگرِ هستی‌داران، از آن میان، زییندگانِ نیک و سودمند چنین نیستند. ولی بهره‌مند از نیرویِ سرشت اند. به دیگر سخن، این نیرویِ خدانهاده‌یِ سرشت است که آنان را در انجامِ کارهایِ‌شان رهبری‌می‌کند. این معنا، همه‌یِ آن چیزي است که نویسنده‌یِ این روایت (=کرده‌یِ ۳۸۵) سرِ گفتنِ آن

را دارد؛ ولی در بندِ پایانیِ روایت نتیجه‌می‌گیرد که اگر آدمی همین زیندگانِ نیک را به‌نابه‌جا به‌کارگیرد، بهره‌ای نادرست خواهدگرفت.

۳۸۶ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هشتاد و ششُم درباره‌یِ دو گونه دینِ یزدانی و دینِ دیوی است.

دینی که کرفه را در جایگاهِ کرفه، و گناه را در جایگاهِ گناه آموزش‌می‌دهد، دینیِ یزدانی است.

دینِ دیوی باژگونه‌یِ دینِ یزدانی است.

نکته‌یِ مهم در این روایت (=کرده‌یِ ۳۸۶)، فهرستِ مطلق و تغییرناکردنیِ کرفه و گناه از سویِ نویسنده‌یِ روایت است. خواننده‌یِ پژوهنده و نکته‌سنج به‌یاددارد که نویسندگانِ دینْ‌کرد، در برخیِ روایت‌هایِ این کتاب، برایِ نمونه کرده‌یِ هشتادُم، سیاهه و فهرستِ مطلقِ کرفه یا گناه را برایِ برخیِ کرفه یا گناهان نپذیرفته‌اند.

۳۸۷ بحثِ کرده‌یِ سیصد و هشتاد و هفتُم درباره‌یِ وارسی، اندازه‌شناسی و معیارِ گزینشِ دین و شهریاری است.

در این روایت، از پندِ آشنایِ «**_پیشگیری بِهْتر از درمان است_**» بهره‌گرفته‌شده‌است.

چه در گزینشِ شهریار و چه در گزینشِ دین، بِهْتر است پیش از هر انتخابی برابرِ معیارهایِ خِرَدْپسند دست به وارسی، اندازه‌شناسی و گزینشِ درست زنیم؛ زیراگزینشِ یک شهریارِ ستمْ‌کامه بسیار آسان‌تر از به‌زیرکشیدنِ وِی است.

نویسنده با همین ساختمانِ چَمْ‌ورزیْ (=استدلالی) بحثِ خود را به گزینشِ دین می‌کشاند.

بِهْتر است پیش از هر باورِ ژرفانه و جانانه به هر دینی معیارهایِ درستی را به‌کاربریم. زیراگزینشِ شهریارِ دَغَل، کارِ مردم را به دینیِ اهریمنی می‌کشاند؛ گزینشِ هر کیشِ ناراست نیز به اسارت در برابرِ شهریاریِ خودکامه و ستم‌پیشه می‌انجامد.

۳۸۸ کرده‌یِ سیصد و هشتاد و هشتُم با سَرْنامه‌ای تاریکْ‌نما و کمی نامفهوم در زمینه‌یِ کشتنِ بخودْآگاه و نابخودْآگاه آغاز می‌گردد.

اما در نوشتارِ توضیحی روشن‌می‌شود که بحثیِ دینْ‌دادشناسانه (=فقهی) درباره‌یِ کشتنِ آیین‌مند و یزدانیِ حیوانات و کشتنِ بی‌قاعده و دیوخواهانه‌یِ حیوانات است.

نویسنده‌یِ روایت، ذبحِ جانورانِ سودمند را به دستِ برخیِ کیشداران، کُشتنی از گونه‌یِ نابخودْآگاه و رفتاری ویژه‌یِ دیوان و دیوپرستان می‌داند. نگریسته‌یِ خود را با سخنواره‌یِ پهلویِ «اَ-بُوی-زَنیشْنْ / ذبحِ نابخودْآگاه» فرامی‌گوید. شاید، با این بیان می‌خواهد گونه‌ای ذبحِ ددمنشانه‌یِ

چارپایان را برساند که به یورش و تهاجم مانندتر است تا ذبحِ آیینمندانه. ایرانیان، هنوز که هنوز است هیچ پرنده یا چرنده‌اي را گرسنه و تشنه ذبح نمی‌کنند. رونِدِ سخن در این روایت به گونه‌اي‌ست که برخي کیشداران، در ذبحِ پرنده و چرنده، بی‌هیچ آیینِ خداپسندي، به شیوه‌اي تهاجمی دست به کشتارِ حیوانات می‌زده‌اند.

یزدانْ‌پرستان اما، تنها جانورانِ زیانمند یا جانورانی که در دستِ دیوپرستان است را سزاوارِ ذبح می‌دانند. مزداییان، از چارپایانِ سودمند تنها براي زدودنِ نیازِ مردم بهره‌می‌برند؛ آنهم آیینمندانه و زمانبندی‌شده. در این روایت، این معنا با سخنواره‌ي پهلويِ «کامَگ زَنیشْن / ذبحِ آگاهانه و آیینمندانه» فراگفته‌می‌شود.

پژوهندگانِ باریک‌نگر می‌توانند از این روایت (=کرده‌يِ ۳۸۸) در وارسیِ برخيِ کیش‌ها و آیین‌هايِ جادوگری و رازْرفتار بهره‌گیرند. ویژه آنکه روایت درنظر برخي رفتار و کردارِ کیش‌ها و آیین‌هايِ همروزگارِ نویسنده‌يِ روایت را نشان‌می‌دهد.

۳۸۹ بحثِ کرده‌يِ سیصد و هشتاد و نُهُم درباره‌يِ هفت خصلتِ اخلاقيِ متعاليِ کِی‌ویشتاسپ‌شاهِ بلندْپایه است. و اینکه هر فردِ مزدایی، در همین جهانِ مادی، در هر طبقه‌يِ اجتماعی که هست، می‌تواند آن هفت ویژگیِ اخلاقيِ فرازین را از آنِ خود کند.

آن هفت فرازندگی پس از ویشتاسپ‌شاه به ***یُوشْتِ فْرَیان*** رسیده است؛ و از تخمه‌يِ ***یُوشْتِ فْرَیان*** به شاهانِ پس از وی و نیز شاهانِ همروزگارِ نویسنده‌يِ روایت رسیده است.

شهریاريِ درست، خوشنودسازيِ همگان از رهگذارِ داد، زورفرمایی (=اقتدار) در برابرِ دشمنان، سوزْگستری، فراوانيِ ابزار و دارایی، برپاداشتنِ آیینِ بزرگی و نژادگی، برگماردنِ نژادگان و نیکان در کارها، همه و همه، از ویژگی‌هايِ فرازینِ ویشتاسپ‌شاه است.

پس از این، نویسنده نشان می‌دهد که هر فردِ مزدایی، چگونه می‌تواند دارنده‌يِ آن هفت فرازینگی و تعاليِ اخلاقی شود.

۳۹۰ بحثِ کرده‌يِ سیصد و نودُم درباره‌يِ فراوانیْ‌دهنده و خَستنده‌يِ جهان است.

نیروهايِ فراوانی‌دِه و افزونیْ‌بخش در جهان، با نیروهايِ خَستنده در ستیز و نبردي همیشگی درگیراند.

نویسنده، پس از بیانِ ارزْآغازه‌يِ (=آکسیوم) اندیشه‌يِ دیالکتیکيِ خود، چهار تا از نیروهايِ خَستانِ جهان، و نیز، چهار تا از نیروهايِ افزونی‌بخشِ جهان را نام می‌برد.

۳۹۱ بحثِ کردهٔ سیصد و نود و یکُم دربارهٔ نیروهایِ سامان‌دهنده و آشفته‌کنندهٔ فضایلِ نهادیِ آدمی است.

هر فضیلتِ اخلاقی / نهادی دارایِ یک خانهٔ نهادین است؛ به‌گونه‌ای که انجامِ درست و به‌آیینِ هر فضیلت می‌باید به آن خانهٔ نهادین بپیوندد. برایِ نمونه، فرجامِ اندازه‌شناسیِ خِرَدورانه می‌باید به‌کاربستِ خیم‌وخویِ نیک پیوندخورد؛ فرجامِ کاربستِ خیم‌وخویِ نیک می‌باید به اندازه‌شناسیِ خِرَدورانه بپیوندد. نویسنده با همین زبان و بیان، فرجام و منزلگهِ نیک یا بدِ بسیاری از هنرهایِ نهادی و آهوانِ نهادی (=فضایل و رذایل) را برمی‌شمرد.

۳۹۲ بحثِ کردهٔ سیصد و نود و دوم دربارهٔ آن چیزی است که دلیل و ضرورتِ وجودی‌اَش به محضِ آشکاری بر بیننده دانسته‌می‌گردد، و نیز دربارهٔ آن چیزی که دلیلِ بودن‌اَش نیازمندِ استدلال و چَم‌ورزی است.

نویسنده معتقد است هر چیزِ بایستمند و ضروری از نظرِ وجودی، چه دیدنی و چه نادیدنی، چَم‌وچرایِ بودن‌اَش برایِ قوهٔ بینشِ مردم، بدیهی، خودآشکار و بی‌نیاز از استدلال است.

تنها ذاتِ دانایی و هر آن چیزی که بروبارِ آن است دارایِ شرطِ پیشگفته است.

اما چیز نابایستمند (=غیرِ ضروری) چنین نیست. نویسندهٔ روایت نتیجه می‌گیرد که هم دانایی و هم نادانی بُندار و بُنمند (=متأصل) اَند.

در پایانِ روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌گیرد که چرا مدعی‌شده‌اند: «**بُنِ بُنانِ هستی یکی است**».

نظرِ استادعبدُ‌الله انوار این است که: «نقدِ نویسندهٔ روایت بر دسته‌ای از کیشداران، در بنیادِ خود چیزی نیست جز خُرده‌سنجی بر بنیان‌هایِ فکریِ دبستانِ ***اصالتِ وجود***».

۳۹۳ بحثِ کردهٔ سیصد و نود و سوم دربارهٔ نکوکاری و بدکرداریِ مردم و نیز، خاستگاه و بروبارِ نکویی و بدی است.

نویسندهٔ روایت، همچون همیشه، استوارترینِ نکویی‌ها را «***داد / عدالت***» می‌شناساند؛ و استوارترینِ بدی‌ها را «بی‌داد» می‌داند.

خاستگاهِ داد دانایی است؛ آنِ بی‌داد نادانی. بُنِ بُنانِ همهٔ دانایی‌ها اورمزدِ جهان‌آفرین است. و سزاوارِ جهان‌آفرین، در جایگاهِ بُنِ بُنانِ همهٔ دادها و دانایی‌ها، نیست که کردوکاری هم‌اندازه با بی‌داد از وی سرزند. در بندِ پایانیِ این روایت (=کردهٔ ۳۹۳)، نویسنده دیگرباره مجالی می‌جوید تا بر

دسته‌اي از کیشداران بتازد که چرا مدعی‌شده‌اند: «*بُنِ داد و بی‌داد، دانایی و نادانی در جهانِ هستی بیش از یکي نیست*».

نظرِ استادْعبدُاللهِ انوار این است که: «نقدِ نویسنده‌يِ روایت بر دسته‌اي از کیشداران، در بنیادِ خود چیزي نیست جز خُرده‌سنجی بر بنیان‌هایِ فکريِ دبستانِ **وحدتِ وجود**».

۳۹۴ بحثِ کرده‌يِ سیصد و نود و چهارُم درباره‌يِ مرتبه‌يِ میانینِ زینه‌يِ آفرینشیِ مردمیان است در سنجش با مرتبه‌يِ ملائکه‌يِ مقرب (=اَمْشاسْپَندان) از یک سو و جانوران از سويِ دیگر.

مردمیْ‌زادگان، آفریده‌اي میانِ دو زینه‌يِ فرازین و فرودین اند؛ ولی گاه بر زَبَرِ امشاسپندان می‌رسند و گاه از چارپایان فروتر اَند.

با بهره‌گیريِ رسا و بسنده از دو نیرويِ خِرَدِ خدادادی و شنیداری می‌توانند از امشاسپندان سر شوند. باژگونه‌يِ این، مردمیْ‌زادگان می‌توانند تا به ترازِ جانوران فرودگیرند.

۳۹۵ بحثِ کرده‌يِ سیصد و نود و پنجُم درباره‌يِ ارجِ مردمان و پلکانِ آن ارج است.

هم، ارجِ مردمان و هم پله و پایگاهِ آن ارج با خِرَدْ برسنجیده‌می‌شود؛ تا بدانجا که ارجمندترینِ مردمانْ خِرَدورزترینِ آنان است.

مردمِ بی‌ارج کساني اند که خیم‌وخوی و خرد و آگاهیِ دینی‌شان با گردوغبارِ آشموغی آلوده‌شده‌است. آشموغ را می‌باید با کیفرِ تناپُهل، مانندِ دیگرِ محکومین به مجازاتِ مرگ‌ارزان، ادب‌کرد. ساختارِ زبانی-بیانیِ بندِ چهارُمِ این روایت (=کرده‌يِ ۳۹۵) به‌گونه‌اي است که نشان‌می‌دهد نویسنده به شخصِ ویژه‌اي انگشتِ سخن می‌نهد: کسي که نخست بِهْدین بوده‌است؛ به سببِ نابخردی از بِهْدینی رویِ‌برگاشته و پاذْآیینِ آشموغی را پذیرفته؛ و سپس در پاذْآیینِ آشموغی، و در دستگاهِ قضايِ آنْ به پلّه‌وپایگاهي رسیده است.

۳۹۶ بحثِ کرده‌يِ سیصد و نود و شِشُم درباره‌يِ ذاتي است که آن ذات، همراه با زمانِ کرانمندْ تغییرپذیر نیست و آن ذاتي که پذیرايِ تغییر است.

در دید و باورِ فرزانوَرانه‌يِ نویسنده‌يِ این روایت، چیزهایي هستند که از نظرِ ذاتِ خود تقرر دارند و با تغییري که بر سرِ آنان رود، ذاتیّتِ ذات و خودْبودگیِ خودِ آنان همچنان مُتَقَرَّر است.

نمونه‌آوريِ پس از اینِ نویسنده‌يِ روایت، تقررِ ذاتِ گردونه‌يِ ماه و زمان است. بحثْ رويِ‌هم‌رفته درباره‌يِ ثباتِ جوهری و تغییرِ عَرَضی است.

اما در پایانِ روایت دانسته‌می‌گردد که نویسنده‌يِ روایت در پِيِ نقدِ دسته‌اي از کیشداران است که

مدعی‌اند: «***ایزد حق دارد خواست‌وکامِ خود را هرگاه که اراده کند تغییر دهد***».

راوی می‌نویسند: دسته‌اي از کیشداران هستند که معتقداند خداوند در تغییرِ رأيِ خود مختار است؛ تا بدانجا که این قدرت را دارد هر روز، بنا به بِهینْدیدِ (=مصلحتِ) خدایی، چیزي بگوید و دستوري نو دهد و دستورِ پیشینِ خود را منسوخ کند؛ یا از آنچه که امروز می‌گوید فردا پشیمان شود و سخني و فرماني دیگرسان دهد.

نویسنده‌ي این روایت (=کرده‌يِ ۳۹۶ اُم)، برايِ تشکیک و تردید در چنین باوري، نخست این پیش‌گذارده را در میان می‌نهد که: «**هرگونه تغییري، یعنی تغییر و دگرسانی از چیزي به چیزي دیگر**». برايِ نمونه: تغییرِ جوهريِ نکویی نمی‌تواند تغییري دیگرباره به نکویی باشد، با حفظِ همه‌يِ شرایطِ ذاتیتِ نکویی. به‌گونه‌اي که، اگر نکویی، با حفظِ شرطِ ذاتیّت، همچنان نکو بماند و نیز تغییرکند، آنچه بر نکویی گذشته تغییر در معنايِ سرراست و باریکانه‌يِ موضوع نبوده است.

اگر هر تغییري که نه در چهره‌ها و چندی‌ها و چونی‌هايِ نکویی، بلکه، تغییر به معنايِ باریکانه‌يِ سخن بر سرِ نکویی رود، تنها می‌تواند تغییرِ جوهری از نکویی به بدی باشد.

اکنون، اگر سخنِ امروز و دیروزِ خداوند تغییر کند، و این تغییر در سطحِ جوهر باشد نه در سطحِ عَرَض، یا باید سخنِ دیروزَش —نعوذُ بالله— بد بوده، یا امروز به بدی گراییده است.

این معنا، همه‌يِ آن چیزي است که این روایت سرِگفتنِ آن را دارد؛ ولی، سخنِ پَهلَوی، همین معنا و بحثِ شناخته را، در ساختمانِ نحويِ پیچیده‌اي بیان می‌کند. به‌گونه‌اي که گزارشِ آن، برايِ ما با دشواريِ بسیار همراه بوده است.

در گزارشِ خود از این روایت، با افزودنِ سخنواره‌هایي رساکننده و روشن‌ساز آنهم درونِ پرانتزِ گوشه‌دارِ ستاره‌دار، کوشیده‌ایم از ایجازِ سخن بکاهیم.

۳۹۷ بحثِ کرده‌يِ سیصد و نود و هفتُم بازنویسی و بازگزاريِ همان کرده‌يِ دویست و شصت و ششُم است که شرحِ آن گذشت.

۳۹۸ بحثِ کرده‌يِ سیصد و نود و هشتُم درباره‌يِ دسته‌بنديِ شهریاران و گزارشِ نامِ آن دسته‌بندی‌ها است. نویسنده چهار دسته شهریار را نام می‌برد: نخست، شهریارِ آراسته‌کار، دودیگر، امیدوار، سدیگر، بیمناک و چهارُم آشفتهْ‌کار.

در چهار بندِ پایانيِ روایت، نویسنده تعریفِ هر یک از این شهریاران را البته در یک جمله فرامی‌گوید. سنجه‌يِ نامگذاريِ شهریاران یکي خِرَد است و دیگری بخت. روشن است که نامواژه‌يِ

بخت، جانشینی برایِ «اوضاعِ زمانه» است.

نویسنده، بر پایه‌یِ داشتن یا نداشتنِ هر یک از دو عاملِ پیشگفته، چهار دسته شهریار را از یکدیگر بازمی‌شناسد.

۳۹۹ بحثِ کرده‌یِ سیصد و نود و نُهُم سخني تکراری دربارهٔیِ آفرینندگیِ جهانْ‌آفرین و پاذْآفرینشِ اهریمن است. آفرینندگیِ جهانْ‌آفرین همان کردوکارِ گیتیایی و آرایشِ مینَوی است؛ پاذْآفرینشِ اهریمن همان آشفته‌گردانیدنِ هر دو جهانِ مادی و مینَوی است.

به مردمیْ‌زادگان دو نیرو عطا شده است: یکي نیرویِ سرشت، و دیگری نیرویِ اهوراییِ اندیشگی و خرد است. اندیشگی و اراده‌یِ اَمشاسپندی، نیروهایِ تنانی و سرشت را چونان ابزاري به‌کارمی‌گیرد. اهریمن، در روندِ پاذْآفرینشِ خود، پاذْنیرویِ آشفته‌گریِ خود را از راهِ «آز» در اندرونِ مردمان راه‌می‌دهد. در این روایت (=۳۹۹)، یک بارِ دیگر، با نبردِ نیروهایِ متضاد و ستیهنده، از جهانِ مینَوی و مادی گرفته تا اندرونِ تنِ مردمان، روبه‌رو می‌شویم.

آفرینشِ خدایی برپایه‌یِ ترکیب و برآمیزیِ ماده و معنا، گیتی و مینو استوار است؛ نیروهایِ گیتیایی از راهِ سرشتِ برنامه‌ریزی شده، و، نیروهایِ مینَوی از راهِ پرتوهایِ اندیشگیِ خداوندی که فروغانه‌هایي (=بارقه‌هایي) از آن نیز مردمان را در برگرفته است، در تنِ مادی به پیکرینگی‌می‌رسند.

در ستیزِ با کالبدِ برآمیخته و مُرَکَّبِ آدمی، پاذْآفرینشِ اهریمنی نیز آغازمی‌شود؛ و در برابرِ یک‌یکِ قوایِ ایزدی، قوايِ اهریمنی را سازمان می‌دهد:

اَکومن در ستیز با بهمن؛

آز در ستیز با خرسندی و سروش؛

بدآگاهی در ستیز با آگاهی؛

مُعَطیّاتِ حسِّ ظاهر، که نویسندگانِ دینْ‌کرد، همه جا آن را با سخنواره‌یِ پهلویِ «دَهیگ سُوهیشنیگ بْرَهْنَگ» نشان می‌دهند، در ستیز با دانشِ راستینِ برین؛

افراط و تفریط در ستیز با ترازندگی و اعتدال و کارِ به‌پیمان؛

بِزِه‌کاری در ستیز با کرفه‌کاری؛

کاهلی در ستیز با کوشایی؛

آرزوخواهی‌هایِ مُتَلَوِّنانه‌یِ ناترازنده، در ستیز با هرگونه آرزوخواهیِ سرشتین و ترازنده.

در این روایت (=کرده‌یِ ۳۹۹) با بحثِ «مِیکسیس / مشارکت / هَمْ‌انبازیِ مینو و گیتی»

افلاطونی نیز روبه‌رو می‌شویم.

۴۰۰ بحثِ کرده‌یِ چهارصدُم درباره‌یِ پی‌گیریِ چندباره و چندباره‌یِ دوبُنْ‌باوری (=ثنویت) است.

نویسنده هشت جُستارْمایه درباره‌یِ دانایی و بدآگاهی را به‌میان‌می‌کشد؛ از قبیلِ:

بُنْمایه‌یِ دانایی و بدآگاهی، ویژستگیِ آن دو، خاستگاهِشان، بخشنده‌یِ دانایی و، پادْبخشنده‌یِ بدآگاهی، پذیرندگانِ زمینیِ آن دو، سامانِدِشان، شکوفاکننده‌یِ آن دو، سترگیِ دانایی و، گرانباریِ بدآگاهی.

بخش‌بندیِ چشمِ سر و چشمِ جان نیز از بحث‌هایِ پژوهیدنیِ این روایت است.

در بخشِ پایانیِ روایت، نویسنده زمانکیِ می‌یابد تا دو دسته از کیشداران را نقدکند.

دسته‌ایِ از کیشداران هستند که مدعی‌اند: «***هم، بُنْانگیزِ دانایی و هم بُنْانگیزِ نادانی را ایزد اندر مردم آفریده‌است***». دسته‌ایِ دیگر هم هستند که مدعی‌اند: «***زیژماده‌یِ دانایی میانِ مردم از سویِ ایزد است، ولی زیژماده‌یِ بدآگاهی، ساخته و پرداخته‌یِ خودِ مردم است***».

۴۰۱ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و یکُم درباره‌یِ آن چیزیِ است که دروج به یوبه‌یِ آن با مردم می‌نبردد.

سنگین‌ترین نبردِ دروج برکامه‌یِ ذاتِ مردمان، یعنی روان است. دروج برایِ دست‌یابی به روان نخست می‌باید به زینْابزارِ زمینیِ روان، یعنی به کالبدِ زمینیِ روان یورش برد. و این شدنی نیست مگر اینکه دست‌اندرکارِ جداگردانیدنِ تن و روان شود. جداگردانیدنِ تن و روان از یکدیگر با پادْابزارِ بیماری و ناخوشی شدنی است. اگر دروج درکارِ جداگردانیدنِ تن و روان کامیاب‌شود، باز توانا به نیست‌گردانیدنِ تن یا روان نخواهد شد حتی اگر موفق به بندبندکردنِ بُنْسازه‌هایِ تن یا روان گردد.

گزارشِ بالا، همه‌یِ آن چیزیِ است که نویسنده‌یِ این روایت (=کرده‌یِ ۴۰۱) سرِگفتنِ آن را دارد.

در بندهایِ پایانیِ روایت، نویسنده، سرنوشتِ کسانیِ را برمی‌شمرد که در برابرِ دروجْ پیروز یا سرافکنده می‌شوند. و وعده‌می‌دهد در پایانِ جهان، جهان به سامانیِ تهی از پتیاره و نهادْمانیِ باژگونه‌یِ خواست‌وکامِ دروج خواهدرسید.

۴۰۲ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و دوم درباره‌یِ دو گونه رایحه است که هر دو برآمدِ عطرافشانی‌هایِ مینُویِ سپند است. آن دو رایحه، فرزانگی است و افزایندگی.

نویسنده‌یِ روایت، زوژنشان و بروبارِ عطرافشانی‌هایِ سپندازْمینو را برمی‌شمرد و در پایانِ روایت زمانکیِ می‌یابد تا بر دسته‌ایِ از کیشداران بتازد که چرا مدعی‌شده‌اند: «***ایزد، گیتی را برایِ پیکارِ آفریدگان و مردمان با یکدیگر آفریده است و ناداری و بیماری و مرگینگی و رهایی‌نیافتگیِ***

ابدیِ تنابندگان از دوزخ، پایانْ‌نوشتِ بسیاریِ از تنابندگان است و بهره‌ایِ از عطرافشانی‌هایِ خداوند».

۴۰۳ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و سوم ادعاییِ فرزانْ‌پژوهانه درباره‌یِ این نکته است که بهم‌برآمدنِ روشنایی و تاریکی به معنیِ درهم‌آمیزیِ باهمانه‌یِ آن دو نیست.

اما به روالِ همیشگی، نویسنده ادعایِ خود را با ارزْآغازه‌ایِ (=آکسیومیِ) مزدایی فرامی‌گوید که خود را نیازمندِ استوارکردِ درستیِ آن برایِ دیگران نمی‌داند.

ارزْآغازه‌یِ وی این است: ***«در جهانِ آمیخته، بهم‌برآمدنِ روشنایی و تاریکی، به گونه‌ایِ گریزناپذیر، به معنیِ درهمْ‌آمیزیِ باهمانه‌یِ روشنایی و تاریکی نیست».***

در جهانِ مادی نیز، بهم‌برآییِ آتش و دود، در جایگاهِ نمایندگانِ زمینیِ تاریکی و روشنایی، به معنیِ برآمیختنِ زادیک و نهادیکِ آن دو نیست.

نکته‌یِ پژوهیدنی در این روایت، تعریفِ استوار بر آموزه‌هایِ مزداییِ نویسنده از بهشت است. بهشت، جایگاهِ خوشی و مِی‌خوارگی و زن‌بارگی و غلامْ‌پرماسی نیست. جایگاهِ فرازینِ همه‌یِ فرازندگی‌ها و تعالی‌ها ست.

در پایانِ روایت، نویسنده منکر می‌شود که دوزخ، برساخته از سازه‌ایِ آتش‌گون [=آتشگون] باشد.

۴۰۴ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و چهارُم درباره‌یِ هر آن مردمِ همانند با یزدان و هر آن مردمِ همانند با دیوان است.

مردمِ خداخو و یزدانی، مردمانیِ اَند که ساختار و بافتارِ مردُمیکِ آنان بنیادشده بر مرزبندیِ درستِ طبقاتِ اجتماعی است. چنین مردمی، دارنده‌یِ پایگان‌هایِ چهارگانه‌یِ دینْ‌سالاری (=آسْرونی)، آرتشتاری، کشاورزی و افزارسازی اَند.

مردمِ دیوسانِ رویگردان از یزدان، مردمْ‌نَمایانیِ دارنده‌یِ دینداریِ آلوده به آشموغی، هواخواهِ جداییِ دین از سیاست، آوازه‌یِ مصادره‌یِ اموال (=چپاول و غارت) و سازنده‌یِ افزارهایِ بد و نابه‌جایند.

نویسنده‌یِ روایت، پس از این، هنرهایِ نهادیِ مردمِ خداخو و، آهوانِ نهادیِ مردمِ دیوسان را برمی‌شمرد. و می‌افزاید که در زمانه‌یِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، نه می‌توان مطلقاً پاک و یزدانی بود و نه مطلقاً ناخالص و دیوی.

در پایانِ روایت، بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «*بُنِ همه‌یِ چیزهایِ متضادِ جهان یکی بیش نیست*».

۴۰۵ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و پنجُم درباره‌یِ پیش‌بایست‌ها و شرایطِ رسیدنِ مردم به برترین دانایی و بینایی است.

نویسنده‌یِ روایتْ نخست عناصرِ مُقوِّمه و مُشَکِّله‌یِ دانایی را برمی‌شمرد که چهار تایند: خِرَدِ خدادادی (=عقلِ بالملکه)، خِرِدِ شنیداری (=عقلِ مُستفاد)، فرّه‌یِ یزدانی (=بارقه‌هایِ الهی) و، بهمنِ امشاسپند (=نخستین صادرِ نورالانوار). در بندِ پایانی، نویسنده، گام‌به‌گام، زینه‌ها و مراحلِ کسبِ دانش و بینشِ فرازین را نشان‌می‌دهد. دانش و بینشی که ما را توانا به بینشِ بی‌پرده‌یِ مینَوی می‌کند و نیکی‌هایِ دو جهان بهره‌یِ همه‌یِ مردمان می‌شود.

۴۰۶ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و ششُم به دسته‌بندیِ شهریاران پرداخته است.

شهریاران هشت دسته‌اند: چهار تایِ آنان ستودنی اند و چهار تایِ آنان نکوهیدنی.

چهار دسته‌یِ شهریارانِ ستودنی البته مراتبی دارند: شهریارِ آراسته به انواعِ هنر، شهریارِ بسیار امیدوار، شهریارِ سُتُرگْ‌امید، و، شهریارِ خودْپاس.

شهریارانِ نکوهش‌کردنی نیز البته انواعی دارند: شهریارِ آکنده از بیم، شهریارِ شگفت‌بیم، شهریارِ گرانْ‌بیم، و، شهریارِ بیمناک.

سنجه‌یِ شهریارانِ ستودنی، خِرَدورزی و فرزانْمَند (=فرزانْ‌مند) بودنِ شخصِ شهریار است.

سنجه‌یِ شهریارانِ نکوهیدنی، نابخردی و بدآگاه‌بودنِ خودِ شهریار است.

نکته‌هایِ پژوهیدنی در این روایت کم نیست. در این روایت (=کرده‌یِ ۴۰۶)، از «خشمْ‌گیری و طغیانِ توده‌ها»، «شاهْ‌فیلسوف» و «پایتخت» نیز سخن‌می‌رود.

۴۰۷ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و هفتُم درباره‌یِ چهار زمانه است که دروج، در آن چهار زمانه، با آفریدگانِ سپندارْمینو نبردی سهمگین را می‌آغازد؛ و جهانْ‌آفرین، در هر چهار زمانه خورشید را بسانِ آویخته در چکادِ آسمان از رفتن بازمی‌دارد. زمانِ دیری و درنگِ آویزشِ (=آویزان بودن) خورشید در چکادِ آسمان برابر است با مدت زمانِ نبرد.

نبردِ نخستین و درنگِ نخستینِ خورشید در آغازِ آفرینش است. دومینِ آن برابر است با فرجامِ هزاره‌یِ زرتشت. از کارنامه‌یِ پهلویِ «زندِ بهمنْ‌یَسْن» درمی‌یابیم که هزاره‌یِ زرتشت هنوز به‌سرنرسیده‌است. سومین نبرد و سومین درنگِ خورشید برابر است با پایانِ هزاره‌یِ هوشیدر؛

چهارُمینِ آن همزمان است با فرجام‌گرفتنِ هزاره‌یِ هوشیدرماه و آغازِ سروریِ خجسته‌یِ آن یکّه‌مرد، سوشیانْس.

۴۰۸ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و هشتُم درباره‌یِ مرتبه‌بندیِ نُه‌گانه‌یِ آفرینش است.

نخستین کارِ آفرینشگرانه‌یِ خداوند در آفرینشِ جهان، طراحیِ آن در سامانِ هستیانه است.

نویسنده‌یِ روایت، هر نُه طرحِ پی‌درپیِ آفرینشگرانه‌یِ جهانْ‌آفرین در فراروندِ آفریدنِ جهان را یک‌به‌یک برمی‌شمرد. نُهُمین طرحِ آفرینشیْ «رَپیِهْوِین» است؛ که ترجمه‌یِ زندِ آن، «رامش‌خواهیِ ناب است». در پایانِ روایت، نویسنده دیگر باره مجالیِ فراچنگ‌می‌آورد تا بر دسته‌ایِ از کیشداران بتازد که چرا معتقد اَند: ***«خداوند در آغازِ آفرینش بدی را با نیکی همچون همزمان آفریده است و در میانه‌یِ آفرینش بیماری و مرگ را بر آنان فروفرستاده و در پایانِ آفرینش به بیشینه‌یِ آفریدگانِ خود وعده‌یِ ابدیِ دوزخیِ عذاب‌آور و آکنده از شکنجه را داده است».***

هم، مراحلِ آفرینش و هم نقدِ دسته‌ایِ از کیشداران در این روایت (=کرده‌یِ ۴۰۸)، پی‌گرفتِ بحثیِ دیگرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد است.

۴۰۹ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و نُهُم، سخنیِ بی‌اندازه گرانسنگ و به همان اندازه شناخته‌نشده از دینْ‌کرد درباره‌یِ دو رودِ سپندِ ***«اَرَنگ»*** و ***«وِهْ‌دائیتی»*** است.

سرتاسرِ بحث بر گُرده‌یِ یکیِ از شایاترین سخنورزی‌هایِ رازپژوهانه و رازوَرانه‌یِ (=عرفانیِ) دینْ‌کرد در بابِ یکیِ دانستنِ وظیفه‌شناسی و فرّه‌یِ یزدانی است.

در دستگاهِ اندیشگانیِ دینْ‌کرد، هر هستومندِ نیک، در هر گوشه از جهانِ هستی، و، در هر زینه و مرتبه‌ایِ که ایستانده شده باشد، از وَهمنِ امشاسپند گرفته تا زمین و آب و گیاه، هر کدام برایِ کاریِ ویژگی یافته‌اند؛ آن کار و آن ویژگی، هر چه و هر اندازه که باشد، سپند و مقدس است؛ هر هستومندیِ، هر چه که خویشکاری‌هایِ اورمزدپسندِ خود را بیش‌تر و بِهْتر و باورمندانه‌تر انجام دهد، در بُن، فرّه‌یِ یزدانیِ (=انرژیِ نورانیِ خداییِ) بیش‌تریِ بر او فروباریده است؛ این فروبارش، فروبارشیِ از بالا به معنایِ فیزیکیِ آن نیست؛ درست است که فروبارشِ فرّه‌یِ یزدانی، فروبارشیِ مینَوی است، اما از نهادِ مینَوی و به‌ودیعه‌نهاده‌شده‌یِ خودِ هستومندان سرچشمه‌می‌گیرد.

پس، هر هستومندیِ که خویشکاریِ اورمزْدپسندِ خود را ژرفانه‌تر و باورمندانه‌تر به‌انجام‌رساند، فرّه‌یِ یزدانیِ بیش‌تریِ را بهره‌یِ خود کرده است. به سخنِ دیگر، فرّه‌یِ یزدانیِ بیش‌تریِ را به‌فعلیّت درآورده‌است.

در این روایتِ گرانسنگ و ارجناشناختهٔ دینْ‌کرد (=کردهٔ ۴۰۹)، دو دینْ‌واژهٔ «فرّه» و «خویشکاری» نیز به همین معنا بکار رفته است.

رودخانهٔ سپندِ «وِهْ-دائیتی» چکادِ خویشکاری است. تکْ‌یافتِ (=مصداقِ) زمینیِ خویشکاری است. پس، چکادِ فروبارشِ فرّهٔ یزدانی است؛ بلکه ایزدِ فروبارندهٔ بخشی از فرّهٔ یزدانی در زمین است آنهم برایِ هستومندانِ خویشکاریْ‌شناس. رودخانهٔ سپندِ «اَرَنْگ» ابزارِ همهٔ پرتوافشانی‌هایِ اورمزد در جهان است. تکْ‌یافتِ زمینیِ فرّه است.

«رَی / پرتو» و «خْوَّرَه / فرّه» دو دریایِ شاخهْ‌گرفته از خودِ اورمزد اند. با کارْمایهٔ این دو است که آفرینش سویِ منزلگهِ مقصودْ رَه‌می‌پیماید.

در پایانِ روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: **«پایانِ جهان، نه در نامیرایی و خوشنودی و شاذْخواریِ جاودانه، که، در میرایی و رنج و فرولغزیِ ابدی در دوزخ است»**.

۴۱۰ بحثِ کردهٔ چهار صد و دهُم دربارهٔ شناختْ‌نشان و ممیزهٔ پارساترینِ دینبُردارانِ دینِ بِهی و، تبهْ‌خوترین دینبُردارانِ آشموغی است.

پارساترینِ مردم کسی است که با رفتار و کردار و اندیشهٔ خویش، جهانْ‌آفرین را بسی خوشنودمی‌سازد. تبه‌خوترینِ مردمان کسی است که با کنش و منش و گویشِ خویش به بیش‌ترین اندازه جهانْ‌آفرین را می‌آزارد. در این روایت (=کردهٔ ۴۱۰)، نویسنده، هم راه‌هایِ خوشنودی و هم رنج و آزارِ جهانْ‌آفرین، و نیز، بروبارِ آن دو گون رفتار را برمی‌شمرد.

۴۱۱ بحثِ کردهٔ چهار صد و یازدهُم دربارهٔ این نکته است که بسا ***«برخی چیزهایِ درنَما (=به‌ظاهر) ستودنی برایِ پارسایان»*** زیانمند باشد و بسا ***«برخی چیزهایِ درنَما نکوهیدنی برایِ همان پارسایان»*** سودمندترینِ چیزها باشد.

سرْنامهٔ این روایت (=کردهٔ ۴۱۱)، آیهٔ کریمهٔ ***«وَ عَسیَ أَنْ تَکْرَهُواْ شَیْئًا وَ هُوَ خَیْرٌلَّکُمْ»*** (بقره، ۲۱۶) را فرایادمی‌آورد.

تنها چیزِ ستوده‌ای که گاه پارسایان را زیانبار شود، راستْ‌گفتاری است.

تنها چیزِ نکوهیده‌ای که گاه پارسایان را سودمند افتد، دروغِ مصلحتْ‌آمیز است.

نویسندهٔ روایت، در بندِ دوم (=بندِ پایانی) می‌کوشد سودمندیِ گاه‌وبیگاهِ دروغِ مصلحتْ‌آمیز را درستْ‌نمایی (=توجیه) کند.

ساختمانِ زبانیکِ این روایت، نشان از پنهانْ‌کیشیِ (=تقیّه‌یِ) نویسنده‌دارد.

۴۱۲(الف) بحثِ کرده‌یِ چهار صد و دوازدهُم دربرگیرنده‌یِ دو روایتِ درهم‌آمیخته و سروتَه از دست‌رفته است. نخستین بار، زنده‌یاد دومناش، گزارنده‌یِ فرانسویِ کتابِ سوم، بدین نکته پی‌برده‌است.

ایشان، به یوبه‌یِ یکدستیِ شماره‌زنی‌هایِ خود با شماره‌زنی‌هایِ سنجانا، روایتِ نخست را با رقمِ 412 (A) و روایتِ دوم را با رقمِ 412 (B) نشان‌داده‌اَند.

سخنورزیِ روایتِ نخست (=۴۱۲ الف) به چهار جُستارْمایه پرداخته است:

دوست‌ترین و خوشنودکننده‌ترینِ آفریده‌ها جهانْ‌آفرین را؛

مِهْ‌پایه‌ترین و رامشمندترینِ هستی‌داران در بهشت؛

دشمن‌ترین و آزرده‌کننده‌ترینِ چیزها جهانْ‌آفرین را؛

و، نگونْ‌بخت‌ترین و رنجورترینِ هستی‌داران در دوزخ.

«**روان**»، هم می‌تواند دوست‌ترین و خوشنودکننده‌ترینِ چیزها، و هم، دشمن‌ترین و آزاردهنده‌ترینِ چیزها جهانْ‌آفرین را باد.

۴۱۲(ب) سخنورزیِ روایتِ دومِ نوشته‌آمده در کرده‌یِ چهار صد و دوازدهُم درباره‌یِ آن چیزی است که دروج با آن سنگین‌ترین نبردها را می‌آغازد.

آن چیزی که دروج با آن سنگین‌ترینِ نبردها را می‌آغازد، فرّه‌یِ یزدانی است.

در سرتاسرِ این روایتِ سخت آسیب‌دیده، نویسنده می‌کوشد هم، بروبارِ شکوفاییِ فرّه‌یِ یزدانی، و هم پی‌آمدهایِ زیانبارِ کاستی‌گرفتنِ فرّه‌یِ یزدانی را برشمرد.

از آنجا که کارْمایه‌یِ «وظیفه‌شناسیْ» جهان را به فرجامِ اهوراییِ آن می‌رساند، کاستی‌گرفتنِ فرّه‌یِ یزدانی (=انرژیِ نورانیِ حرکتیِ یزدانیِ وظیفه‌شناسی) زیانبارترینِ چیزها در فرارونْدِ پیشرفتِ جهان سویِ منزلگهِ مقصود است.

۴۱۳ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و سیزدهُم درباره‌یِ غایتِ قُصوایِ چیزها و اعیان است.

آنگونه که ما دریافته‌ایم، نویسنده در این روایت (=کرده‌یِ ۴۱۳)، از دو گونه غایتِ قُصوی نام‌می‌برد. یکی غایتی خاص و ویژسته، دیگری غایتی عام و فراگسترنده.

غایتِ قُصوی و عامِ چیزها همان فْرَشْگَرْدْ (=منزلگهِ مقصود) است.

غایتِ خاصِ چیزها، فرازآمدنِ آن طُرفه‌مرد، آن کَسِ پایانی (=سوشیانْش) است.

آن طُرفه‌مرد، هم، پلّه‌وپایگاهِ غایتِ عام است و هم خود در فراروندِ غایتي ست که رَه به سرْمنزلِ مقصود می‌بَرَد.

۴۱۴ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و چهاردهُم دربارهٔیِ مینُویِ (=مُثُل) رادْمنشی و زُفتی است آن هنگام که مقیمِ اندیشگی می‌شوند، و، دربارهٔیِ نشانْپذیریِ تنِ اینْ‌جهانیِ مردم از آن دو مینُو است.

اندیشه‌گاهِ مردم، فرودگاهِ زمینیِ آن دو مینُویِ پیشگفته است.

مینُویِ رادْمنشیْ سرشتِ مرد را گرم می‌کند؛ مینُویِ زُفتی (=خسّت) دست و تنِ مردِ زُفت را سردمی‌کند.

فشرده‌یِ روایت، رساننده‌یِ این پیام است که: هرکس در زندگی بخشنده است دستِ‌گرمي دارد؛ هر کِه زُفتْ‌منش است دستي سرد دارد.

۴۱۵ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و پانزدهُم دربرگیرنده‌یِ سه نکته است:

یکي، دربارهٔیِ آن چیزي که در اندرونِ مردم است،

یکي، ستایش و نکوهش بر آن کاري که مردم انجام می‌دهند،

و، یکي هم دربارهٔیِ سپاس و ناسپاسی است.

کردوکارهایي که در اندرونِ مردم رُخ‌می‌دهد یا سرشتین (=غریزی) است یا سرشتْ‌ستیزانه و نادرست. کردوکارِ سرشتینِ درست در اندرونِ مردم، چونان آمیزشِ سرشتین و درستِ اخلاطِ چهارگانه است؛ کردوکارهایِ نادرستِ سرشتین در اندرونِ مردم همان بیماریِ برخاسته از آمیزشِ نادرستِ اخلاط است.

بحث و فحصِ این روایت، یکسره یونانی‌گرایانه است؛ اما بحث‌هایِ یونانی‌گرایانه‌یِ دینْ‌کرد همیشه برایِ استوارکردِ بُنْ‌باورهایِ مزدایی است.

به سببِ آمیزشِ درست و آیینمندِ اخلاطِ اربعه (=آبگونه‌هایِ چهارگانه / آمیغ‌هایِ چهارگانه) می‌باید یزدان را سپاس‌گفت.

خاستگاهِ آمیزشِ نادرست و برون از آیینِ اخلاط / آبگونه‌ها/ آمیغ‌ها را می‌باید در بُن‌وگوهري دیگرسان جُست.

آمیزشِ درستِ اخلاط و آمیزشِ نادرستِ آن نشان از دو بُن‌وگوهرِ متضاد و ستیهنده دارد.

سوایِ کردوکارهایِ سرشتین در اندرونِ مردم، مردم کردوکارهایي آگاهانه دارند که کرفه یا گناه است. کرفه ریشه‌یِ بهمنانه دارد؛ گناه خاستگاهي اَکومنانه دارد.

کرفه، پذیرایِ ستایش است؛ گناه پذیرایِ نکوهش. پس، سزاوار نیست جهانْ‌آفرین را آفریننده‌یِ کردوکارهایِ سرشتینِ نادرست و آفریننده‌یِ گناه در اندرونِ مردمان بدانیم.

۴۱۶ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و پانزدهُم یاذْکردِ چندباره‌یِ این نکته است که آفرینشِ مینُوانه‌یِ تنابندگانْ از سامانِ مینَوی به سامانِ گیتایی می‌رسد.

جهانِ مادی، برآمده، شاخه‌گرفته و فرآورده‌ای از کارگاهِ مینَوی است.

که خودِ جهانِ مینَوی نیز فرآورده‌ای شاخه‌گرفته از کارگاهِ هستی است.

ولی جهانِ مادی، به گونه‌ای بخوذْاستوار، به جنبندگی، دگرشوندگی، شدن و شَوَند (=تکوین و تکوّن) نمی‌رسد؛ یک دَم بی‌نیاز از قوایِ مینَوی نیست؛ از آفرینش، همان بُنْ‌مایه‌یِ مینَوی است که دیدنی و بسودنی شده‌است؛ که دیگر باره، سویِ بُنِ آغازینِ خود، یعنی بُنِ مینَویِ خود، که از آن شاخه‌گرفته‌بود، بازخواهدگشت.

در سرتاسرِ گزارش‌هایِ فیزیکالِ دینْ‌کرد، به نکته‌ای و سخنی برنخورده‌ایم که در خوارداشتِ جهانِ مادی رأی‌ای صادرشده‌باشد.

نکته‌یِ بالا، یکی از روشن‌ترین و استوارترین سنجه‌هایِ جداسانیِ دستگاهِ اندیشه‌ورزیِ دینْ‌کرد، با دیگرِ دستگاه‌هایِ اندیشگانیِ رازوَرانه است که به کوچک‌شمردن و خوارداشتِ جهان مادی رأی داده‌اند.

این روایت (=کرده‌یِ ۴۱۶) با همه‌یِ بیانِ کوتاهَش به بحثِ «مِیکسیس / مشارکت / همْ‌انبازیِ مینو و گیتی» افلاطونی نیز انگشتِ سخن‌می‌نهد.

گیتی، برآیندِ میکس، درهم‌آمیزیِ جهانِ مادی و مینو، است.

کُنِشواژه‌یِ «میکس / mix» در زبان‌هایِ اروپایی با «میخ / میس» در یونانی، با بُنْ‌کنشِ «میخ / میز» در فارسی، (=ستاکِ کُنِشواژه‌هایِ آمیختن و آمیزش) و «میشْرْ» در سانسکریت همریشگیِ زبانیک و کهنْ‌زمان دارد.

۴۱۷ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و هفدهُم، بحثی تک و بی‌تا درباره‌یِ «نیرنگ» است.

در فارسیِ امروز، واژه‌یِ نیرنگ، به معنایِ کَلَک و حقّه و فریب است؛ این واژه، ادامه‌یِ زمانیک و کهنْ‌زمانیکِ (=تاریخیِ) واژه‌یِ پهلَویِ «نِرَنْگْ / nērang» می‌باشد که در فارسیِ امروز دچارِ ترادیسی و تحولِ معنایی شده است؛ زیرا در زبانِ پهلوی، واژه‌یِ درنظر، به معنیِ حقه و فریب نیست؛ بلکه واژه‌ای مقدس است به معنیِ ادعیه و اذکار. واژه‌یِ «نِرَنْگْ / نیرنگ»، در این روایت و

روایت‌هایِ دیگرِ دینْ‌کرد، همه جا با فروزه‌یِ «هُو / hu / خوب / نیک» به‌کارمی‌رود.

نویسنده‌یِ روایت بحثِ خود را با این جمله می‌آغازد: «نیرنگ، همان رواجِ نیکِ رایمندی‌ها ست».

همه‌یِ رایمندی‌هایِ جهانِ مینو و ماده به یوبه‌یِ سامانِشِ جهانِ مادی است به میانجیِ رایمندیِ نیرنگِ نیکِ دین (=ادعیه و اَذکار).

سامانِشِ زمین، به ترتیب، نهاده بر زوزْآوردِ آب و باد و آسمان است که زوزْآوردِ آسمان، از بُن برپایه‌یِ نیرنگ‌هایِ مینَوی (=میکانیکِ سماوی) است. نیرنگ‌هایِ مینَوی‌ایِ که نهاده‌شده بر شگفتی‌آفرینی‌هایِ جهانْ‌آفرین است.

رایمندیِ تن، زندگیِ روان، سازگاریِ آبگونه‌هایِ چهارگانه (=اخلاطِ اربعه)، آموزش‌هایِ دینیِ سامان‌دهنده‌یِ جهان، پاسبانیِ آرتشتاری از آفریدگان، کار و وَرزِ گله‌داری و کشاورزی، آسانِشِ کارها، سامانِشِ شهریاری، همه و همه نهاده‌شده بر کارآیندیِ نیرنگ‌هایِ نیکِ مینوی (=میکانیکِ سماوات) است.

آبادانی، استوار بر نیرنگ‌هایِ نیکِ گیتیایی است.

سنجه‌یِ درستیِ نیرنگ با چه ابزاری است؟ با آزمایشِ سختِ ایزدی (=وَر / ordeal).

روند و آیندِ ستارگانِ ایستنده و گردنده (=ایستان و گردان / ثوابت و سیّارات)، درمانِ زَنِش و گَزِش و زهرِ خزندگان و راه و چاره‌یِ زدایشِ بسیاریِ بیماری‌ها بر اَفسون و نیرنگِ کارآمد و درستِ دینی استوار است.

در این روایت (=کرده‌یِ ۴۱۷)، همه چیزِ جهان، از دگرشدن‌هایِ ستارگان و ماه تا پروازِ مرغان و دگرشدِ آهن‌ها و آهنگِن‌ها (=فلزات)، استوار بر نیرنگِ نیکِ دین (=میکانیکِ اهورایی) معرفی می‌شود.

در دفترِ چهارُمِ گزارشِ در دست، کرده‌یِ ۴۱۷، بخشِ یادداشت‌ها، بحثیِ واژه‌شناسانه درباره‌یِ دانشواژه‌هایِ «نیرنگ»، «ترفند = تَر + فند»، «علمُ‌الحیل»، «میکانیک»، «میکانیزم» و برابرهایِ یونانی‌شان را به‌میان‌نهاده‌ایم.

۴۱۸ بحثِ کرده‌یِ چهار صد و هیجدهُم درباره‌یِ نشانگانِ تجلّیِ زمینیِ سپندارْمینو و زَدارْمینو در جهانِ مادی است.

نشانگانِ تجلّیِ سپندارْمینو در جهانِ مادی بیش از هر چیز از رهگذارِ تجلّیِ شهریارِ بِه‌دینِ

پارسا ست؛ آنچنان شهریاري که شهریاری‌اَش نهاده‌شده بر تقدسِ «*گفتارِ آفریننده*» است.

نمادْنشانِ تجلّی و پیدایيِ زَدارْمینو در جهانِ مادی بیش از هر چیز از رهگذارِ به پادْشاهی رسیدنِ پادشاهِ بدِ سیاستْ‌پیشه‌يِ تبه‌خو ست.

در سرتاسرِ این روایت (=کرده‌يِ ۴۱۸)، نویسنده، هم، سرشتْ‌نشان‌ها و خصایلِ اخلاقيِ شهریارِ نیک یا پادْشاهِ تبه‌خو، در جایگاهِ تجلی‌هايِ زمینيِ آن دو را نشان‌می‌دهد، و هم، بروبارِ شهریاريِ هر یک را برمی‌شمرد.

۴۱۹ بحثِ کرده‌يِ چهار صد و نوزدهُم درباره‌يِ دو گونه سالِ خورشیدی و یک گونه سالِ قمری است.

به گمانِ ما، ساختِ زبانیک و معناییکِ این روایت از کهن‌بودنِ آن حکایت دارد.

درباره‌يِ ارجِ دانشوَرانه‌يِ این روایت (=کرده‌يِ ۴۱۹) هر چه بگوییم کم گفته‌ایم.

درک و دریافتِ این روایت نیز برايِ ما سال‌ها به درازا کشید. پس از ترجمه، استاد بهمنِ حمیدی در پرداختِ نثريِ استادانه، آنگونه که تنها از وی برمی‌آید، بسي کوشید. و پیش از چاپِ مجموعه‌يِ دینْ‌کرد برايِ چاپِ این روایت نیز گام برداشت. ترجمه‌يِ نپخته‌يِ آغازینْ میانِ من و او چند سالي دست‌به‌دست گشت؛ باید اعتراف کنم پرسش‌هايِ بنیادجوی و کاونده‌يِ وِی، به کوششِ بیش‌ترِ من برايِ درکِ بِهْترِ بُنْ‌نوشتِ پهلويِ این روایت انجامید. خدایَش ختمِ به خیر کند.

گرهِ درکِ روایت، به گمانِ من در دو بندِ آغازینِ روایت است که نویسنده یا نویسندگان کوشیده‌اند بی‌اندازه فشرده‌وار دو گونه سالِ خورشیدی را تعریف کنند.

جانِ سخنِ نویسندگان این است که سال، در یک اندازه‌شناسيِ درست و سرراست، سیصد و شصت و پنج روز و شش ساعت و چند دقیقه (=شصتُمینه) است.

به بیانِ اخترشناسیک، سیصد و شصت و پنج روز و شش ساعت و چند دقیقه‌يِ زمینی طول‌می‌کشد تا خورشید از برابرِ هر دوازده اختر-سیما (=صورتِ فَلَکی) بگذرد و پس از گذشتنِ از برابرِ آن‌ها دوباره به همان جایي در فضا رسد که در آغازِ سال بود.

اما به چَم و بهانه‌هايِ فنی و تَشنیکی (=تکنیکی) برايِ ما امکانِ محاسبه‌يِ نازک‌روشانه و باریک‌کارانه‌يِ مدتِ گردشِ سال نیست.

چاره‌يِ کار، برابرِ اندرزِ اخترآمارانِ دینِ بِهی این است که در پایانِ سیصد و شصت و پنج روز جشنِ تحویل گرفته‌شود. اما اگر چنین کنیم، شش ساعت و چند دقیقه زودتر از رسیدنِ خورشید به مکانِ آغازینِ خود در فضا، تحویلِ سالِ نو را اعلام کرده‌ایم. و اگر این کار (=اعلامِ چند ساعت زودترِ

سالِ نو) را سالِ پسین نیز تکرار کنیم، سالِ دوم در زمین، در سنجشِ با موقعیتِ فضاییِ خورشید، دوازده ساعت و دوچند دقیقه زودتر اعلام‌شده است؛ در سامانی که خورشید، در فضا هنوز می‌باید دوازده ساعت و دوچند دقیقه‌یِ زمینی راه طِی کند تا به آغازگاهِ آسمانیِ خود رسد.

و اگر محاسبه‌یِ زمانِ سالِ نو را چهار سال به همین شیوه تکرار کنیم، در زمین، چیزیِ نزدیکِ به یک شبانه روز در نسبتِ با ایستشِ فضاییِ خورشیدْ سالِ نو را زودتر اعلام کرده‌ایم. و اگر به همین شیوه، کارِ محاسبه‌یِ سالِ نو را دنبال کنیم، پس از ۱۲۰ سال، که برابر است با چهار دسته‌یِ سی ساله، سالِ نو را در زمین، به نسبتِ نهادْمانِ فضاییِ خورشید، یک ماه زودتر فراگفته‌ایم.

زمانِ نوشتنِ این روایت (=کرده‌یِ ۴۱۹)، جابه‌جاییِ سال‌هایِ زمینی در سنجشِ با جابه‌جاییِ فضاییِ خورشید را پس از ۱۲۰ سال می‌زدوده‌اند؛ تا بدین وسیله تعدادِ ۱۲۰ شش ساعت و چند دقیقه (=که برابر می‌شود با یک ماه = ۶ ساعت و چند دقیقه × ۱۲۰) را جبران‌کرده‌باشند. یعنی سالِ ۱۲۰اُم را پس از سیزده ماه به پایان می‌رساندند.

امروزه این کار را پس از گذشتِ چهار سال انجام می‌دهند و سالِ چهارُم را سیصد و شصت و شش روزه محاسبه می‌کنند تا گشت و واگشتِ زمینیِ سال در زمین پس از چهار سال با گشت و واگشتِ آسمانیِ خورشید برابر شود و عقب‌افتادگی‌هایِ خورشید، در نسبت با روزهایِ زمینی، و در سنجش با اختر-سیماهایِ دوازده‌گانه، آمارده و جبران شود.

آموزه‌یِ پیشگفته به گمانِ ما همه‌یِ آن معناییِ است که نویسنده‌یِ روایت در دو بندِ آغازینِ سرِ بیانِ آن را دارد.

نویسنده یا نویسندگانِ این روایت (=کرده‌یِ ۴۱۹)، محاسبه‌یِ باریکْ‌روشانه و درست و سراستِ سال را برایِ همه‌یِ کارهایِ دینی و زمینی و کشاورزی از هر کاریِ واجب‌تر می‌دانند.

از بندِ ۲۱ تا ۲۸، برابرِ شماره‌زنیِ ما، بخشیِ کوتاه درباره‌یِ ۱۲ اختر-سیما و گذرانِ خورشید از برابرِ آن‌ها به‌میان‌می‌آید.

در بخشِ سوم و پایانیِ روایت، نویسنده به چَم و چرایِ پیدایی و نوعِ آماردنِ (=محاسبه‌یِ) سالِ قمری می‌پردازد. اگر نوشت و خواندِ ما درست باشد، بندِ سی و نُهُمِ روایت به کارآیندیِ رفت‌وآمدِ ماه بر رودخانه‌هایِ سپندِ زمینی، و، بندِ چهلُمِ روایت به زمانِ جشنِ کهنْ‌آیینِ رَدْ-پَساگ پرداخته‌است.

خواننده‌یِ دانش‌پژوه و پیگیر می‌تواند ترجمه‌یِ این روایت را در کتابِ «ارجْ‌نامه‌یِ پرویزِ

شهریاری» دنبال‌کند.

می‌رسیم به روایتِ پایانیِ کتابِ سومِ دینْ‌کرد، که یکسره بحثی بر سرِ تدوین‌هایِ چهاربارهٔیِ دینْ‌کرد در گذرانِ زمان‌ها ست.

۴۲۰ بحثِ کردهٔیِ چهار صد و بیستُم دربارهٔیِ خودِ دینْ‌کرد است.

در پایانِ این پیشگفتار، پیش از گفتنِ هر سخنی دربارهٔیِ این روایت (=کردهٔیِ ۴۲۰)، اجازه‌می‌خواهم خوانندهٔیِ فرزانْ‌پژوه را به دقیقه‌ایِ اِشراقی در این روایت جلبِ نظر دهم.

اندیشه‌ورزیِ ارسطوگرایان (=مشّائیون) عموماً و فرهمندشناسان (=اشراقیون) خصوصاً استوار بر پذیرشِ مراتب و پایگان‌هایِ هستی از خدا تا ماده است.

ابنِ سیناشناسِ نامدار، استاد عبدُاللّهِ انوار در این بحث تذکرمی‌دهند که در وارسیِ ریشه‌هایِ تاریخیِ بحثِ نور از دیدگاهِ اشراقی می‌باید به نظرگاهِ امام محمدِ غزالی در «رسالهٔیِ نور / مشکاةُالانوار» نیز توجه‌کرد.

اشراقیون، که ما آنان را «فرهمندشناسان» می‌نامیم، برایِ نمونه: ابوالبرکاتِ بغدادی و شهابُ‌الدین سهروردی، خدا را «*نورالانوار*» نامیده‌اند. شیخِ اِشراق بویژه پس از نورالانوار مراتبی طولی را در دستگاهِ آفرینش در نظر گرفته‌است که پایانِ آن غَسَق است. یعنی بُنْ‌گاه و معدنِ همهٔیِ تاریکی‌ها و ظلمات. در نظامِ اندیشگانیِ سهروردی، مراتبِ هستی با مراتبِ انوار، از قاهره تا سافله، برابر است.

نویسندگانِ دینْ‌کرد نشان داده‌اند که چندین سده پیش از ابوالبرکات و شهاب‌الدینِ سهروردی با بحثِ مراتبِ هستی و بنیادِ پلکانیِ هستی بر مبنایِ پلکانِ نور آشنایی‌داشته‌اند و بلکه نوگُزارِ آن بوده‌اند. اما باید پرسید که دو فرزانهٔیِ مسلمانِ پیشگفته آگاهی‌هایِ خود در این باب (یعنی مراتبِ هستی بر بنیادِ مراتبِ نور) را از چه منبعی دریافت‌کرده‌اند؟

اجازه دهید اندکی به بحثِ پیشگفته، یعنی مراتبِ هستی بر مبنایِ مراتبِ نور نزدیک‌شویم.

اگر تاریکی را فقط فقرِ نور بدانیم یا اگر برایِ تاریکی هستی‌ایِ واقعی درنظربگیریم، به دو دستگاهِ اندیشگانیِ از بنیاد دیگرسان می‌رسیم. اگر تاریکی را تنها نبودِ روشنایی (=فقرِ نور) معناکنیم به وحدتِ وجود یا برابرِ ترجمهٔیِ ما به تکْ‌بُنْ‌باوری می‌رسیم؛ و اگر برایِ تاریکی هستیِ راستین درنظربگیریم، به ثنویت (=دوبُنْ‌باوری) خواهیم رسید.

و اگر برایِ تاریکی هستی‌ایِ راستین درنظربگیریم، آنگاه جداسانیِ نور و ظلمت یا همان

روشنایی و تاریکی ریشه در وجودِ آن دو ندارد بلکه برخاسته از دو ماهیتِ جداگانه خواهد بود؛ پس، پذیرشِ بُنْ‌وگوهرِ راستین برایِ تاریکی (=تأصلِ ظلمت) سوایِ پذیرشِ ثنویت، پذیرشِ اصالتِ مهیّت را نیز در اندورنِ خود دارد. این سه‌گانی، یعنی سه‌گانیِ «اصالتِ مهیت»، «ثنویت» و «تأصلِ ظلمت»، یکي از دقایقِ فرزانوَرانه (=فلسفی) است که نویسندگانِ دینْ‌کرد به آن آگاه‌بوده‌اند. نویسندگانِ دینْ‌کرد، هم، هواخواهِ سخت‌وستوارِ تأصلِ ظلمت‌اند؛ هم ثنوی هستند و هم اصالتِ مَهیّتی.

گزارشِ بالا، دلآهنگِ بنیادین و ریشه‌ایِ ما در گزارشِ دینْ‌کرد بوده و هست.

در این روایت (=کرده‌یِ ۴۲۰) تدوین‌کنندگانِ دینْ‌کرد نشان‌می‌دهند که با بحثِ اِشراقیِ طبقاتِ چهارگانه‌یِ نور آشنایی دارند. آنان تدوین‌هایِ چهارگانه‌یِ دینْ‌کرد را در درازایِ زمان با طبقاتِ چهارگانه‌یِ نور برمی‌سنجند.

دینْ‌کردِ آغازین، که به دستِ کِیِ‌ویشتاسپ‌شاه تدوین شده‌است، از نظرِ پایه‌یِ معرفتی، یکسره بهره‌وَر و نشانْ‌پذیرفته از نورالانوار است.

نویسندگانِ دینْ‌کرد، معنایِ پذیرایِ نظرِ خود را از نورالانوار با سخنواره‌یِ پهلویِ «رُوشنیه ئِی بُنْ رُوشْنْ» برمی‌گویند؛ که ترجمه‌یِ واژه‌به‌واژه‌یِ آن، «روشناییِ بنیادِ همه‌یِ روشنایی‌ها» است.

دینْ‌کردِ آغازین به دستِ اسکندرِ ملعون پراکنده می‌گردد. به خامه‌یِ **«تُوسَر»** (=تنسر) در زمانه‌یِ اردشیرِ بابکان بازآرایی می‌شود. بازنویسی و تدوینِ دومِ دینْ‌کرد بهره‌وَر و نشانْ‌پذیرفته از مرتبه‌یِ دومِ **«نور / شید»** در جهانِ هستی است. نویسنده، این معنا را با فرزانواژه‌یِ پهلویِ «بْراهْ» فرامی‌گوید.

مرتبه‌یِ دومِ نور در دستگاهِ اشراقیِ شیخ، با فرزانواژه‌یِ «نورالاقرب» فراگفته‌می‌شود.

بارِ سوم، دینْ‌کرد پراکنده می‌شود و ازدست‌می‌رود. آذرفرنْبَغ برایِ بارِ سوم آن را گردآوری، بازنویسی و تدوین‌می‌کند. این بازنویسیِ سومین نیز بهره‌وَر و نشانْ‌پذیرفته از مرتبه‌یِ سومِ **نور / شید** در جهانِ هستی است. نویسنده‌یِ دینْ‌کرد مرتبه‌یِ سومِ نور را با فرزانواژه‌یِ پهلویِ «فْرّوگ» فرامی‌گوید.

شیخِ اشراق، مرتبه‌یِ سومِ نور را با فرزانواژه‌یِ «نورِ قاهرِ دوم» و گاهي «نورِ قاهرِ اَعْلَوَن» بیان‌می‌کند.

برایِ چهارمین بار نیز دینْ‌کرد ازدست‌می‌رود. آذربادِ پسرِ امید برایِ چهارمین بار دست‌به‌کارِ بازپیرایی، گردآوری، بازنویسی و تدوینِ دینْ‌کرد می‌شود. تدوینِ چهارُم را بهره‌وَر و نشانْ‌پذیرفته از

مرتبه‌یِ چهارُمِ **نور / شید** در جهانِ هستی می‌داند. نویسنده احتمالاً می‌خواهد بگوید تدوینِ نخستِ دینْ‌کرد از نظرِ پایه‌یِ معرفتی، بهره‌مند از نورالانوار است؛ تدوینِ چهارُمِ آن، از نظرِ پایه‌یِ معرفتی، بهره‌مند از نورِ قاهرِ سوم یا نورِ قاهرِ سافل است.

البته ویِ (=آذربادِ پسرِ امید) نگریسته‌یِ خود را با فرزانواژه‌یِ پهلویِ «بام» فرامی‌گوید.

اگر گزارش و دریافتِ ما از این روایت درست باشد، بندِ پایانیِ آن به واپسین بازسازیِ دینْ‌کرد، آنهم زمانِ هوشیدرِ پسرِ زرتشت انگشتِ سخن می‌نهد. بازسازی‌ای نه نازل‌تر، که، بهره‌مند از نورالانوارِ آغازین خواهدبود.

فریدونِ فضیلت

اردیبهشتِ ۸۳



۱۱۳. در بارهٔ‌یِ چم و چرایِ <کسب>* بینِش یا نبودِ بینشِ استوار بر فرهیختگیِ بسیار، در نسبتِ با دینِ آراسته به فرزانگی (=دینِ مزدایی) برایِ درنظرآورندگان(۱) (=نگرمندان)، برابرِ آموزیِ دینِ بهی.(۲)

آن کس که، <به یوبه‌یِ>* پارسایيِ دینی‌وَرانه‌یِ روان، از سرِ مِهر و دُشارْم (=عاشقانه)، به <آموزانش‌هایِ>* دینِ بهی بنگرد (=nigerīdan / باریک شود)، بسي (=abērtar) به بینِش <ـِ فرازین>* خواهد رسید: <یعنی به همان>* دانش و فرهنگِ دینی.

آن کس که، به آبادنيِ جهان (=امورِ اینْ‌جهانی) و سروری (pādixšāyīh) و نامْ‌جویی، <نه به اندازه‌یِ برآوردنِ نیازها، بلکه>* آزْوَرانه بنگرد: <چنین کسی، از نبودِ>* بینش و دانشِ استوار بر دینِ بهی بسي تباهی گیرد (=wēš xwasēd).

آن کس که، به یوبه‌یِ دوستداريِ روان، در <آموزانِش‌هایِ>* دینِ بهی باریک شود، هر آن دانش و آگاهی را تا به مرزِ فرآراستگی (=andar bowandag) به‌چنگ آورد ـــ هر چند گیتیْ‌خواهی و برتری‌جویی و نامداری را آنهم به اندازه‌یِ بایسته بخواهد.

آن کس که، به‌گیتی تنها نه آزْوَرانه بنگرد، بلکه به هر آن دانش و آگاهی <ـِ نهاده شده بر دینِ بهی نیز>* نظر کند، هر آن دانش و آگاهی را خیلی کم [یا: به اندازه‌یِ نیاز] بدست خواهد آورد ـــ حتی اگر از ابزارِ زندگیِ مادی تنها به اندازه‌یِ بایسته بهره بَرَد.

جدایِ از این، <در دینْ‌نامه‌یِ ...(؟)>*، کهنْ‌آموزگارانِ دین چنین آموزانیده‌اند (čāšīdan):

«پیش از هر کاري می‌باید خیم <و خويِ خود را>* ویراست و، پس از آن، در پرس‌وجويِ بخردانه <يِ کارها>* برآمد».

یادداشت‌ها

۱-درنظرآورندگان را برابرِ «نیگِریداران / nigerīdārān» آورده‌ایم. آشکار است که نویسنده، به مردمِ دقیق و باریکْ‌بین و ژرف‌کاو و مانندِ این نظر دارد.

نویسنده می‌خواهد روشن کند که چرا برخي به بینش و دانشِ راستین می‌رسند و چرا برخي

دیگر به آن بینش و دانشِ راستین دست نمی‌یابند.

نویسنده‌یِ روایت، چَم‌وچرایِ این دست‌یافتن و دست‌نیافتگی را به انگیزه‌هایِ درونیِ آن کسان نسبت می‌دهد. برخیِ، به دینِ بهی به یوبه‌یِ دنیاخواهی نزدیک می‌شوند و برایِ ثروت و قدرت و نامداری و بالا رفتن از پلکانِ ترقیِ اینْ‌جهانی. برخیِ دیگر چنین نیستند.

نکته‌ایِ به نظرِ ما می‌رسد این است که این روایت (=۱۱۳) در زمانه‌یِ بالندگیِ دین و شهریاریِ ایرانی تدوین شده است، نه در زمانه‌یِ فرودِ آن دین و شهریاری.

و نیز نشان می‌دهد که در آن روزگار نیز دین‌دارانِ راستین با مشکلیِ امروزین دست به گریبان بوده‌اند؛ در آن زمانه نیز بسیاریِ بوده‌اند که تنها برایِ کسبِ مقام و قدرت و ثروتْ دینِ بهی را درنظرمی‌آورده‌اند نه از سرِ شوق به کسبِ دانشِ برتر. نویسنده‌یِ روایت نیز همین را چَم‌وچرایِ دست‌نیافتنِ آن کسان به بینش و دانشِ برتر می‌داند.

۲-پس از این، نویسنده‌یِ این روایت (۱۱۳)، در باره‌یِ دانشِ چهار دسته از مردمان در نسبتِ با دینِ مزدایی سخن بمیان می‌آورد:

نخستین دسته، کسانیِ اند که خواستارِ پارساییِ روان به کمکِ دین اند، و عاشقانه، آموزانِش‌ها و دستورها و چارچوب‌هایِ دینِ بهی را می‌نیوشند و در آن باریکانه می‌نگرند و به دانش و فرهنگِ دینی دست می‌یابند.

دسته‌یِ دوم، کسانیِ اند که، آزْوَرانه، خواهنده‌یِ خواسته‌هایِ گیتیایی و زورنمایی و پُرآوازگی اند ولی درنَما خود را باورآورنده به دینِ بهی می‌نمایانند؛ اینان از دانش و بینشِ دینِ بهی بسیِ دور اند و دانش و آگاهیِ دینی در دل و جانِ آنان تباهی گرفته است.

پس از این، دو دسته‌یِ میانینِ دیگر نیز هست؛ یک دسته‌یِ میانین، کسانیِ اند که، دوستدارِ پارساییِ روان اند؛ ولی گیتیْ‌خواهی و زورپرستی و نامجویی را تنها به اندازه‌یِ نیاز ــ نه آزْوَرانه ــ خواستار اند. چنین کسانی مجالِ آن را دارند که دانش و آگاهیِ دینی را تا به مرزِ فرآراستگی فراچنگ آورند.

یک دسته‌یِ میانینِ دیگر، کسانیِ اند که، هم خواهانِ دانش و بینش اند و هم آزوَرانه گیتیْ‌خواه اند؛ هر چند که از ابزارِ آن به اندازه‌یِ بایسته بهره می‌گیرند ولی به انگیزه‌یِ همان آزوَریِ گیتیْ‌خواهانه، هر آن دانش و بینش را خیلی کم به دست خواهند آورد.



۱۱۴. در بـارهٔ هـر آن رستگاری هـنگامِ <برپاییِ>* فَـرَشْگَرْد (=غـایتِ قُـصوٰی / آخـــرت)، و، در بـارهٔ از حـیّز افـتادنِ (=فرومردن / frōd-kušīdan) زَدارْمینو آنگونه که در گاهان پیداست، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

از حیّز انداختن و میراندنِ گوهرِ چیزها (=فسادِ جوهرِ اشیا) <به معنایِ>* نیستْ‌شوندگیِ <مطلقِ>* گوهر <ـِ چیزها>* نیست؛(۱) روندي را که بودن نشاید. بلکه، <به معنایِ>* جداشوندگیِ <دُوسِشِ>* چیزها از یکدیگر است (čiš az čiš). <دوسشي>* که استوار بر کردوکارِ یکتاگرایانهٔ (=hamīh / باهمانهٔ) آن <چیز>ها بوده‌است.

آن <رویداد>ي که به سببِ جداشوندگی <ـِ بُنْ‌پاره‌هایِ یک پیکره>* به ناکارآمدیِ همان چیز (=ham tan / همان پیکره) می‌انجامد (bawēd)، درست بدین معنی است که آن چیز [یا: آن پیکره] از حیّز افتاده (kušīdan) و ناکارآمد شده است.

چونان <مادهٔ>* تن، که به سببِ جداشوندگیِ جان از آن، سر به نیستی نمی‌گذارد، بلکه، ناکارآمد می‌شود.

<و این تن و جانِ ناکارآمد و جداافتاده>* همچنان در پراکندگی (=آشفتگی) است؛ تا به روزِ نوسازیِ جهان، که زَدارْمینو با همهٔ ساخته‌ها و ابزارَش ـــ به گونه‌اي ناکامانه، در فرجامِ جهان، از آن روی که هیچ چیزي، حتی آن چیزهایي که با آن‌ها اهریمنانه می‌جنبید، را نمی‌تواند بهرهٔ خود کند ـــ از حیّز بیافتد (=abar-kūšīhēd).(۲)

<و، به جایِ آن، تنها چیزي را که>* به فراوانی بهره می‌برد، یاری نشدن و دردِ بی‌درمان(؟ an-ayāsīh dard??) است؛ آن هنگام که سویِ تیرهْ‌سَرایِ دیوی فرولغزد و بازافکنده می‌شود (=abāz............abgand» از حیّز خواهد افتاد.

<در این باره>* این است آنچه از <کتابِ>* دین پیداست:(۳)

<ترجمهٔ سخنوارهٔ اوستایی:>*

ای مزدا اَهورا! از آنجا که تو شهریاری، آنان اگر این [آموزشِ تو] را دریابند، به «شهریاریِ مینَویِ» تو [راه خواهند یافت] (یسنا، اوستایی، هاتِ ۳۴، بندِ ۱۰).

<ترجمه‌ی گزارشِ پهلوی:>*

از بهرِ هر آن هرویسپیِ تو ای مَزدااهورا!

به سببِ هر آن شهریاریِ تو، زَدارْمینو، با مطلقِ گناهکاری‌هایَش، از حیّز خواهد افتاد. (یسنا، پهلوی، هاتِ ۳۴، بندِ ۱۰، C).

آن زندیق(۴) که به هرزه می‌درآید (؟ آموزش‌می‌دهد؟):

«تاریکیِ اهریمنی، در فرجام <ـِ کارِ جهان>* در نو زندانی از [یا: در بند و زندانیِ از] روشنایی افکنده و سرنگون‌می‌شود»،(۵) <با این ادعا،>* به‌سببِ هدایتِ(۶) تاریکی از همسایگیِ یکسویانه <یِ آن>* با روشنایی، به همسایگیِ همه‌سویانه‌یِ <تاریکی با روشنایی>* که از دو سو هم‌مرز <تلقی‌می‌شوند؛ تاریکیِ اهریمنیِ مفروض در>* شکمِ روشنایی، <فرصت‌دارد>* روشنایی را بیش از پیش بیازارد و بسی بدتر سختی‌دهد.

با <ادعایِ>* ناکرانمند دانستن <ـِ تاریکی از یکسو، و، از سویِ دیگر،>* پربسته دانستنِ (=parwastag / محصور) آن در محیطِ پیرامونیِ خود <این تصور را القامی‌کنند که تاریکیِ ناکرانمندِ اهریمنی، در>* زندانِ خُمْ‌مانندی(۷) <از روشنایی فرو>-نشسته است (؟ nišastan)؛ <با چنین ادعایی، آشکار می‌شود که>* آموزه‌یِ «ناکرانمندی تاریکی» تهی <از راستی>* است. <یعنی، به پیروی از کژآموزی‌هایِ مانی، با ادعایِ زندانی‌شدنِ فرجامینِ تاریکی در شکمِ روشنایی، تاریکی را در شکمِ روشنایی،>* از همه سو، کرانمند گفته‌ایم.

<زندیقِ مدعیِ این ادعا، در ساختمانِ استدلالیِ خود،>* در گزاره‌یِ کِهین (مُقَدَّم / pēš-saxwan)، درباره‌یِ بی‌کرانگیِ تنانیِ(؟) <مینُویِ>* تاریکی دچارِ ناسازگاریِ بنیادین (=hambasānīh / تناقض) و آشفتگی <ـِ منطقی>* است.

و، در گزاره‌یِ مهین (تالی / pas-saxwan)، تنابنده‌یِ ناکرانمند <ـِ ادعاییِ خود را>* در زندانیِ «*کرانمند*» پربسته (=محصور) می‌کند؛ آنی را که بودن نشاید و سامان <ـِ هستی و راستی>* نپذیرد.(۸)

یادداشت‌ها

۱-یعنی: به معنایِ اِمحاءِ جوهریِ چیزها و اشیاء نیست.

بی هیچ گمانی، نویسنده‌یِ این روایت، اِمحاء و نیستْ‌شوندگیِ اَعراض را می‌پذیرد.

برگرفتنِ این نظریه، تنها می‌تواند پی‌آمدِ نگره‌یِ اتمیِ ذیمقراط باشد. زیرا در نگره‌یِ اتمی (=اَبَخشیک)، هر گونه ترادیسی (=ترانفورماسیون) و تغییر و تحولِ مادی را تنها در چارچوبِ جابجاییِ ریزْپاره‌هایِ خودِ ماده جست‌وجو می‌کنند.

۲-نویسنده‌یِ این روایت، به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که آیا گوهرِ زَدارْمینو نیز بطورِ مطلق نیست‌ونابود می‌شود یا بندبند می‌شود و به گوهریِ دیگر ترادیسیده خواهد شد؟

و اگر بندبند شود، ذاتِ زَدارانه‌یِ آن بُنْپاره‌هایِ بندبند شده برجا خواهد ماند یا به سببِ بندبندشدنِ گوهرِ زَداری‌اَش گوهریِ غیرِ زَداری و نااهریمنانه را خواهد پذیرفت؟

خواننده‌یِ پژوهنده به یاد دارد که نویسندگانِ دینْ‌کرد، در همین کتابِ سوم، کرده‌یِ بیست و دوم، تغییرِ جوهریِ روانِ دیوی به روانِ یزدانی را نمی‌پذیرند. اگر نپذیریم که بندبندشدنِ ذاتِ اهریمنی، به معنیِ تغییرِ جوهریِ آن ذات نخواهد بود، با آموزه‌ایِ دیگر از دینْ‌کرد، به ناسازگاری خواهیم افتاد: و آن، نیستْ‌شوندگیِ مطلقِ زَدارمینو و لشکریانش در پایانِ جهان است.

به دو شیوه می‌توان این گزارش‌هایِ ناسازگارنَما و متناقض را درستْ‌نمایی (=توجیه) کرد:

یکی اینکه نتیجه بگیریم نویسندگانِ دینْ‌کرد، از پیْ‌آمدها و لوازمِ منطقیِ گزاره‌هایِ فرزانْ‌نَمایِ خود آگاهیِ چندانی نداشته‌اند.

دیگر اینکه نتیجه بگیریم، نویسندگانِ گوناگون، با مشرب‌هایِ فرزانشیِ گوناگون، در زمان‌هایِ جداجدا، دست‌اندرکارِ تدوینِ دینْ‌کرد بوده‌اند.

۳-پس از این، نویسنده، سخنواره‌یِ اوستاییِ یسنا، هاتِ ۳۴، بندِ ۱۰، و گزارشِ پهلویِ آن را برمی‌نویسد.

برایِ گزاردنِ این سخنواره‌یِ اوستایی از گزارشِ جلیلِ دوستخواه بهره گرفته‌ایم؛ ولی فارسیْ‌کرده‌یِ گزارشِ پهلوی را برابرِ دریافتِ خود به انجام رسانده‌ایم.

۴-اوشیدری، د.ن.م، ۳۰۷):

«زندیکی یا زندیقی، گمراهی و بدبینی است، ....، ایرانیان، مانی را زَندَ می‌خوانند، چرا که او نزدِ ایرانیانِ زرتشتی، گمراه و از دین برگشته دانسته شده است. زندیق معربِ زندیک به معنیِ دین

برگشته است و منسوبِ به زند به معنیِ تفسیر نیست. بنا بر این زند به معنیِ تفسیر را نباید با زَندَ به معنیِ جادوگر که از گناهانِ بزرگ است و زندیکی اشتباه گرفت».

و نیز نگاه کنید به عبارتی از مانیْ‌پژوهِ فرانسوی، نویسنده‌یِ کتابِ مانی و سنتِ مانوی:

«مورخانِ عرب، برایِ آیینِ مانی طبعاً واژه‌ای ساخته بودند و آن را «المانویه» می‌نامیدند؛ اما کیشِ مانی معمولاً با عنوانِ «زندقه» که ریشه‌یِ ایرانی دارد، و، مانویان به عنوانِ «زنادقه»، که جمعِ «زندیق» است، شناخته شده‌اند».

دکْره، فرانسوا، مانی و سنتِ مانوی، دکتر عباسِ باقری، ص ۱۵۹.

جاحظ، مانویان را «رُهبانُ‌الزنادقه» نام داده است تا با راهبانِ بودایی و مسیحی جابه‌جا گرفته‌نشود.

در اوستا به کسی که از دینِ مزدایی روی‌برگاشته است «زَنْدَ» گفته‌می‌شود. نگاه کنید به عبارتی از یسنایِ اوستایی، هاتِ ۶۱ اُم، بندِ سوم، عبارتِ سوم:

hamistaiiaēča. nižbərətaiiaēča. zaṇdạmča. yātumatamča.

نظرِ ما این است که موبدانِ دوره‌هایِ میانه از این دُشنامِ اوستایی برایِ بدنام‌کردنِ سست‌باورانِ ازدین‌برگشته‌یِ زمانِ خود بهره‌گرفته‌اند. همچنانی که از دُشنامِ عقیدتی و باستانیِ «آشموغ» نیز بهره‌برداریِ سیاسی-دینیِ بسیار کرده‌اَند.

یا، همچنانی که امروزه نیز برایِ شناساندنِ دینْ‌نمایانِ معاند و دشمنْ‌یار (=خائن / دشمنْ‌یار)، از دشنامِ کهنْ‌زمانِ قرآنیِ ***«منافق»*** بهره‌می‌بریم.

۵-نگاه کنید به «مانی به روایتِ ابنِ ندیم»:

گوید مانی: آن هستیِ نور مجاورِ هستیِ ظلمت است؛ حاجزی میانِ آن دو نیست و نور با سطح‌اَش به ظلمت برخوردمی‌کند؛ و نور را نهایتی از بالا و راست و چپش، و، ظلمت را نهایتی از پایین و راست و چپ‌اَش نیست.

ابوالقاسمی، محسن، مانی به روایتِ ابنِ ندیم، ص ۱۸، بندِ چهاردهُم.

۶-«هدایت» را برابرِ کنشواژه‌یِ پهلویِ «زامِنیدَن / zāmēnīdan» آورده‌ایم.

نویسنده سرِ آن دارد بگوید: اگر فرض کنیم که روشنایی و تاریکی دور از هم در دو سویِ آسمان ایستاده‌اند، در این سامان، تاریکی تنها از یک سو (=ئِو-کُستْ / ēw-kust) فرصت‌دارد که روشنایی را بیازارد؛ ولی اگر همراه با مانی‌گرایان مدعی‌شویم «تاریکیِ اهریمنی» در فرجامِ جهان، با

روشناییِ بی‌کرانه دربرگرفته‌خواهدشد، در این سامان، تاریکیِ اهریمنی، به جایِ آنکه در پایانِ جهان نیست و نابود شود، از چند جهت (=هَم-کُست / ham-kust) فرصت‌دارد روشناییِ اهوراییـ را بیازارد و سختی‌دهد.

زدیگرسو، مانی‌گرایان درگیرِ تناقضیِ دیگر هم هستند؛ بدین معنی که، در جاییِ مدعی‌شده‌اند تاریکیِ اهریمنی نیز بی‌کرانه است، ولی زدیگرسو، با ادعایِ سخیفِ زندانی بودنِ تاریکی در شکمِ روشنایی، فرض را بر کرانمندبودنِ تاریکی گذارده‌اند.

۷-نگاه کنید به عبارتیِ از کتابِ به‌یادماندنیِ آگوستینِ سپند، خستونامه / اعترافات:

«یـقیناً افسـانه‌هایِ شـاعران و ادیـبان بِـهْتر از دام‌هـاییِ است کـه آن شـیادان [=مـانی‌گرایـان] می‌گسترانند؛ حقیقتاً، اشعار و قصّه‌هاییِ همچون پروازِ «مِدِهْآ، از داستان‌هایِ ایشان (=مانی‌گرایان) راجعِ به عناصرِ پنج-گانه‌ایِ که برایِ ایمن ماندن از پنج دخمه‌یِ تاریکی، چهره‌هایِ مبدلِ گوناگون به خود می‌پذیرند، مفیدتر است».

اعترافاتِ قدیس آگوستین، ترجمه‌یِ سایه‌یِ میثمی، ص ۹۸.

۸-گمانِ ما این است کـه نـویسنده‌یِ ایـن روایت، بـویژه در پـایان، چـند سرْواژه و فـرزانْ‌واژه‌یِ (=اصطلاحِ فلسفی) خِرَدْشناسی (=علمُ‌المنطق) را به‌کار برده است. نخست، سرْواژه‌یِ «پِش-سَخْوَن / pēš-saxwan» است که ما از این واژه، معنایِ گزاره‌یِ مقدماتی یا گزاره‌یِ مِهین را می‌فهمیم؛ دو دیگر، فرزانْ‌واژه‌یِ «پَس-سَخْوَن / pas-saxwan» است که آن نیز می‌تواند معنایِ تالی یا گزاره‌یِ کِهین را دهد.

برابرِ دریافتِ ما از بندِ پایانی، نویسنده سرِ آن دارد اینگونه بهره‌برداری کند که، زندیقان، با بیان و فراگفتِ نادرستِ زندانی بودنِ مینُویِ تاریکی در محیطِ مینُویِ روشنایی، هم در مقدماتِ استدلالِ خود و هم در تالیِ استدلالِ خود دچارِ ناسازگایِ بنیادین (=تناقض) اند.

یک فرزانْ‌واژه‌یِ دیگر در این روایت، واژه‌یِ هَمْبَسانیه (hambasānīh) است که مـی‌دانـیم معنایِ تناقض و ناسازگاریِ بنیادین می‌دهد.



۱۱۵. در بـــارهٔ‌ِ شـــیوه‌هایِ ســـرآوردنِ نیکوْفرجامانهٔ‌ِ کارها، برابرِ آموزهٔ‌ِ دینِ بهی.

همانا! شیوهٔ‌ِ سرآوردنِ (=abar-āwurdan) نیکوفرجامانهٔ‌ِ بیشینهٔ‌ِ کارها، بـویژه بـرایِ شهریاران، <بر>* دو <گونه>* است:

یکي، رازِ کارها را سخت پـاییدن است؛ بـه گـونه‌اي کـه <حـتی>* کـم‌ترین نشـانِ راز از <چشمِ>* بیرونیان پنهان‌بماند، تاکم‌ترین (ham bun-iz) نشانه‌اي از آگاهی‌هایِ کار، به دستِ برهم‌زنندهٔ‌ِ کارها نرساد؛ تا <نتواند>* از سرِ ستیز، پادْچاره‌اي، که <زمانِ انجامِ>* کارها را به‌پس‌می‌افکند و آن را آشفتهْ‌می‌کند، بسازد (=<ma>-sāzād).

یکي <دیگـر، هـمینکه زمـانِ>* بـهنگامِ <انـجامِ کـارها>* فـرا رسـد، تـیز بـدان کـار دست‌یازیدن‌است؛ تا زمانِ بهنگامِ <انجامِ>*کار، به سببِ انجام نگرفتنِ بهنگامِ آن، ناکرده و بر زمین مانده رهانشود؛ و فرجامِ (=عاقبتِ) تبهْ‌کامانهٔ‌ِ (=druwandīg handāzišn) برخاسته از آن <نابهنگامی در واپس‌افتادنِ کار،>* از میان رود (؟ ?halagīhād).(۱)

یادداشت‌ها

۱-نظرگاهِ نویسنده در این روایت، که به‌گمانِ ما بسي دیرسال و دست‌خورده، با نثري کمي پیچیده می‌نماید، پندي برایِ همگان بویژه شهریاران است.

نخست اینکه، اگر خواهانِ فرجـامِ نـیکویِ کـارها هسـتیم، مـی‌باید رازِ کـارها از چشمِ اغـیار پنهان ماند؛ تا مجالِ برهم‌زدنِ کار را نیابند؛ دیگر اینکه زمانِ بهنگامِ کـار بـه پس افکـنده‌نشـود تـا تبهْ‌کاری و تبهْ‌کامی مجالِ از میانِ بردنِ پی‌آمدِ نیکِ کارها را نیابد.

این، همهٔ‌ِ آن چیزي است که از این روایت درمی‌یابیم؛ هـر چـند، هست‌وبـودِ چـند واژهٔ‌ِ شکْ‌پذیر و ناخوانا در بسترِ سخنِ پهلوی، ترجمهٔ‌ِ روایت را با مشکل روبه‌رو می‌کند.



۱۱۶. در بارهٔ <ایزدِ>* پاسبانِ هوش و خِرَد، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

همانا! <ایزدِ>* پاسبانِ هوش و خِرَد، <در میانِ ایزدانِ جهانِ>* مینَوی، <ایزدِ>* بهمن است؛ <در میانِ نیروهایِ>* سرشتی، <نیرویِ اَمشاسْپَندیِ>* خودْآگاهی (=bōy) است؛ و <در میانِ مادههایِ> گیتیایی، تَرازَندگیِ(؟)[1] هستههایِ خوبْتخمگان است [یا: ترازندگیِ هستههایِ زمینی(؟) است].

<فقط،>* کسیِ بنیادِ هوش و خِرَداَش نیرومند خواهدبود، که، <نیرومندی و>* پاسبانیِ <ایزدِ>* بهمن و <نیرویِ امشاسپندیِ>* خودْآگاهی و <زمینهیِ>* ترازندگیِ هستههایِ خوبتخمگاناَش بر کردوکارهایِ فرساختهیِ <نیروگانِ>* هوش و خِرَدَش استوار است (=ast pad).[2]

<چنین کسی، با چنین ترازشیِ در نیروگانِ گیتیایی و مینَویاَش>*، در هر دو جهان، ستوده و برازیده (=برینْپایه) خواهدبود.

<ولی>* آن کس که، <نیروگانِ>* هوش و خِرَدَش از پشتیبانیِ یکیِ از این سه <نیرویِ آسمانی>*[3] فروماند، <برایِ نمونه،>* اگر از <پشتیبانیِ ایزدِ>* بهمن فروماند، <دیوِ>* اَکومَن و خشم بر وِی چیره خواهندشد؛ <نیرویِ>* خِرَدَش از دیوِ اَکومن فسردهگردد و، <نیرویِ>* هوشَش از دیوِ خشمْ آشفته.

<آن کس که، قوهیِ>* خودْآگاهیاَش <از پشتیبانیِ نیروگانِ سرشتی درمانَد،>* دیو بر هوش و خِرَدِ وِی سروریيابد و <از آن سروری، نیروگانِ هوش و خِرَدَش>* به نابودی گراید؛ چنین کسیِ سر به دیوانگی(؟) [یا: تبهْخویی(؟)] گذارد.

و اگر <در اندرونِ>* کسیِ، ترازِشِ(؟) هستهیِ تخمههایِ نیکو <سربهآشفتگیگذارد [یا: فروریزد]>*، آنجا (=به جایِ هستههایِ فروپاشیده و ناترازمند)، شوربختی [یا: بندبند شدگیِ] تخمههایِ بد <و ناترازنده>* ماندگارشود؛ و هوش، بیخانمان و، خِرَد ربوده شود.

یادداشت‌ها

۱-واژه‌ای را که «ترازندگی / ترازِش» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ « » آمده است؛ سیمای نمایینِ واژه‌ی درنظر، قرائتِ «هُنْسَندیه» دارد. ما واژه را البته با گمانمندی، «آوَنگیه یا آوَنگِنیه» خوانده‌ایم.

۲-آشکار است نویسنده‌ی روایت از پیوندِ دوسویه میانِ نیرومندیِ قوایِ هوش و خِرَد از یک سو، و، بهره‌مندی از ایزدِ بهمن و نیرویِ امشاسپندیِ خودْآگاهی (=اِشعارِ به نفس) و بهره‌مندی از ترازندگی‌هایِ تخمه‌هایِ نیکِ زمینی را از سویِ دیگر درنظر دارد.

به دیگر سخن، فقط هوش و خردِ نیرومند و سرزنده، از آن سه نیرویِ آسمانی و امشاسپندی و زمینی بهره‌می‌برد؛ و، حلول و هبوطِ آن سه نیرویِ مینَوی در سرشت‌وساخت‌هایِ زمینی نیز بازبسته‌یِ هوش و خِرَدِ نیرومند است.

۳-بازگشتگاهِ (=مرجعِ) واژه‌یِ «سه»، یکی فرشته‌یِ بهمن، دودیگر، نیرویِ امشاسپندیِ خودْآگاهی و سدیگر، ترازِشِ هسته‌هایِ خوبْ‌تخمه‌یِ زمینی است.



۱۱۷. آن سخنانی که می‌بَرَدِمان(؟) سویِ بی‌گناهی، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

همانا! آن سخنانی که <پیرویِ از آن‌ها>* رَه سویِ بی‌گناهی می‌برد، این دو <پند>* است:

۱. فرازترین گرایشِ مردم بر پاکی و نابی از گناه؛ ۲. پسندی <از بُنِ جان و آزادانه>* بر این گرایش.[۱]

و، همچنانی که، پاکی و نابیِ مردمان از گناه <و، گزینشِ آزادکامانه‌یِ بر این پاکی>* جز از همداستانیِ ایشان با اندرونی‌ترین(؟) [یا: گزیده‌ترین] نیرویِ اهورایی[۲] در <زمینه‌یِ>* بی‌گناهی، <یعنی همداستانی با>* آن <نیرویِ برترین و>* استوارترینِ برخاسته از همهْ‌آگاه، <که خود، بُنِ بُنانِ>* برترین آگاهیِ اهورایی است، <یعنی>* اورمزدِ جهانْ‌آفرین، به سببِ آگاهیِ <ـِ مطلق>اَش بر <ارزشِ>* بی‌گناهی، شدنی نیست (=nē-bawēd)، به همان گونه، پاکی و نابی <ازگناه و>* پسندِ <آگاهانه>* بر آن پاکی نیز بایستمند <و گریزناپذیر>* است و، مردم نیز بر آن <دو گرایش>*[۳] بایستمند اند.

رسیدنِ به این کام‌وخواست تنها از راهِ گواهیِ <جانانه‌یِ نیرویِ>* اهورایی درونی (=axw) و گزینشِ <موضوعِ>* بی‌گناهی <فراهم می‌آید>*.

همچنانی که، هیربدِ پارسا، بختْ‌آفرید، در <دعاهایِ خود،>* «پاکی و نابی از <گناهِ زمینیِ>* خویش(؟) و پسند <ـِ آزادکامانه‌یِ بر بی‌گناهی را از خدا>* می‌خواست و برزبان می‌راند.

یادداشت‌ها

۱-خواننده‌یِ پژوهنده به یاد دارد که در سرتاسرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، پسندِ جانانه در هر گرایِشِ ثواب‌کارانه سخنِ نخست است و فرمانِ رهبرانِ دینی و مرجعیتِ بلامنازعِ آنان، همیشه، در زینه و پایگانِ پایانی آورده می‌شود.

در این روایت نیز، نویسنده، ناب‌ترین گرایِشِ مردمیْ‌زادگان را به ثواب و دوریِ از گناه را با پسندیِ از بُنِ جان همراه می‌کند.

۲-سخنواره‌ایِ را که «اندرونی‌ترین نیرویِ اهورایی» ترجمه کرده‌ایم، و «اَنْدَر-تُم اَخْوْ / andartom axw» خوانده‌ایم، می‌توان «هَنْگیردیگ-تُم اَخْوْ / hangird<īg>tom axw» نیز خواند، و، «***برگزیده‌ترین نیرویِ اهورایی***» ترجمه کرد.

۳-«دو گرایش» را به نمایندگی از «پاک ماندنِ از گناه» و «پسندِ آزادانه بر این پاک‌مانی» به ترجمه افزوده‌ایم.



۱۱۸. در بارهٔیِ شیوهٔیِ بهٔدست‌آوردنِ شهریاری، آن مردِ خواستارِ شهریاری را، برابرِ آموزهٔیِ دینِ بهی.

همانا! شیوهٔیِ آن مردِ خواستارِ شهریاری در <زمینهٔیِ>* بهٔدست‌آوردنِ شهریاری، بدین‌گونه است که برایِ خود (=abar xwēš)، سپاهي از مردانِ یزدانْ‌رَوِش(۱) را یکجا گِردآورد (=ham rasēnīdān)؛ <آنگاه است که>* ایزدان به <یاريِ>* وِی (=مردِ خواستارِ شهریاری) فرامی‌رسند.(۲)

آن کسان از مردمان که در کارِ پشتیبانيِ شهریاری اند و امیدِ بسیار بر آن مرد (=شهریار) بسته اند، <به اندازهٔیِ همان امید،>* چه بسیار بدی‌ها که از آنان بازداشته شود و بسیاريِ نیکی‌ها که بر ایشان کارآیندی خواهد داشت.

در این <باره>* اوستا اینگونه <آموزش می‌دهد:>*(۳)

<پیامِ مزدا اهورا>* «در بارهٔیِ آن کسان که دارایِ سپاهيِ نیرومندانند و <تنها>* شهریاريِ وِی را خواهان اَند —<یعنی اگر خواهانِ این اَند>* که بر ایشان آن آسانِشِ سترگ ماندگار شود و هر کمبودي گذرنده— می‌باید بر وِی بدی روا ندارند و <تا می‌توانند>* نیکيِ بسیار در حقِ او کنند».

یادداشت‌ها

۱-«سپاهي از مردانِ یزدانْ‌روش» را برابرِ «یزدانْ مردُمانْ سْپاه / yazdān mardōmān spāh» آورده‌ایم؛ که همان معنایِ «سپاهِ پاسدارانِ دین» را می‌رساند. ترجمه‌اي نزدیک‌تر به سخنِ پهلوی می‌تواند «سپاهي از مردانِ یزدانی» باشد.

۲-آرایِشِ سخن، در بسترِ سخنِ پهلوی، در بندِ نخستِ این روایت به گونه‌اي است که از آن دو گونه معنی به‌اندیشه‌می‌آید:

یکي اینکه، شهریار از آن مردانِ یزدانی سپاهي تشکیل‌دهد برایِ انجامِ فرمان‌هایِ خداوند.

یا اینکه، از این مردانِ خداجو سپاهي را تشکیل دهد، که آن سپاه، به خدایِ شهریار معتقدباشد.

۳-پس از این، نویسندهٔیِ این روایت، سخنوارهٔیِ اوستاییِ‌اي را برمی‌نویسد و در پِی، آن را به پهلوی گزارِش می‌کند. از آنجایی که ترجمهٔیِ پهلوی به معنایِ اوستاییِ‌بسي نزدیک است، ما، تنها ترجمهٔیِ سخنوارهٔیِ پهلوی را آورده‌ایم.



۱۱۹. در باره‌یِ آشکاریِ (=ایضاحِ) بنیادهایِ دوگانه <یِ آفرینش>*؛ از آن رو که کاروبارهایِ <بد و خوبِ>* اینْ‌جهانی بیش <از یک>* بُن دارند، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

همانا! <چَم و چرایِ>* دوبُنی بودن <ـِ امورِ جهان،>* همچنانی که از کاروبارهایِ اینْ‌جهانی پیداست، استوار بر (=az -iz / مُستندِ به) تغییراتِ (=wihīrišnīgīh) بُنْ‌ماده‌ها (=zāhagān / عناصر) به سرشت‌هایِ (=طبایع) جداسان است (ō jud-čihr abar).

<همچنانی که، بُنْ‌ماده‌یِ> آب، گاه هست که به سرشتِ بادی، و گاه هست که به سرشتِ خاکی تَرادیسیده می‌شود؛ و <بُنْ‌ماده‌یِ>* باد نیز، گاه هست که به سرشتِ آبی، گاه هست که به سرشتِ آتشی تَرادیسیده‌می‌شود؛ <بُنْ‌ماده‌یِ = عنصرِ>* آتش نیز گاه هست که به سرشتِ بادی، و گاه هست که به سرشتِ خاکی تَرادیسیده می‌شود؛ و <بُنْ‌ماده‌یِ>* خاک نیز، گاه هست که به سرشتِ آتشی و گاه به سرشتِ آبی تَرادیسیده می‌شود (=تغییرِ شکل می‌یابد / wardēd).(۱)

به سببِ دگرشدن (=دگرشدنِ بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه / عناصرِ اربعه) از سرشتِ بنیادینِ‌شان، <یعنی آن دگرشدي که>* پی‌آمدِ جداسانیِ سرشتی است، <همان جداسانیِ سرشتی‌ای که>* عاملِ جداسازنده‌یِ سرشت از اصلِ خود است، <یعنی>* از سازگاریِ باهمانه‌ای که <سرشت‌ها>* در آفرینش داشته‌اند، و نیز، <همریشگیِ آفرینشی و سازاگارنه‌یِ>* بُن‌وگوهرِ دیسه‌ها (=صُوَر)، و، از ناسازگاری‌ای که <سرشت‌ها و طبایع>* با دیگرِ دیسه‌ها (=dēsagān / صُوَر) دارند، نمی‌سزد بُنْ‌انگیزِ (=علتِ) آغازینِ آفرینش را تنها از <کارِ آفرینشگرانه‌یِ>* یک بُنِ دانا <برشمریم؛ یعنی بُنِ دانایِ فرضی‌ای که>* هستومندانِ سرشتمندِ خویش را همراه با فراروندِ سازگارانه برایِ آفرینشی سودمند، <آفریننده‌یِ فرضیِ>* فراروندي ناسازگارانه برایِ آفرینشی زیانمند است؛ <موضوعي که نادرستیِ آن، در آموزه‌هایِ دین و در جهانِ دیداری>* پیداست.

بیرون از امکان (=شایدمندی) نیست که بُن <ـِ آفرینش>* بیش از یکي باشد.(۲)

از آنجا که، ساختارِ پیشینْ‌بنیادِ بُنْ‌ماده‌ها، برآمدِ دیسه‌هایي (=dēsagān / ریخت‌مان / صُوَري)(۳) است که از آن <ساختارِ پیشینْ‌بنیاد شاخه‌می‌گیرد، پس به گونه‌اي بنیادین‌تر>* هر

«فرآورده‌ای» (=kardag) که برآمدِ ساخته‌وپرداختِ دیسه‌ای باشد، بیش از پیش پیداست که ساخت‌وپرداختِ‌شان(؟ kardagīh-šān) با سازندگانِ‌شان که از آن برآمده‌اند <همانندیِ ساختاری و آفرینشی دارد.

گواهی بر این فراروندهای ناسازگار را می‌توان>* در ساختارمندیِ سودمندِ جهان و، <پاذساختارِ>* آزاررسانیِ زیانمندِ جهان <دید>: که گاهی برآمدِ سرشت <ـِ کور>* است؛ چونان <ستیزشِ سرشتمندانه‌یِ>* گرگ بر گوسپند، و، گاهی، برآمدِ خواست‌وکام <ـِ آگاهانه>* است، چونان <ستیزش‌هایِ> مردمیْ‌زادگان با یکدیگر (=مردم بر مردم).

جدایِ از <بحثِ>* ناسازگاریِ (=ǰuttarīh) مردم <با یکدیگر، بیننده‌یِ>* ستیهندگی (=ham-badīgīh / تضاد) میانِ دیسه‌ها نیز <هستیم؛ برایِ نمونه:>* آهنگِ سازگارانه‌یِ <برخیِ>* دیسه‌ها با یکدیگر، و، ناهمآهنگیِ ساختاریِ <برخیِ>شان با یکدیگر.

و، میانِ مردمان، <جداسانیِ>* خاستگاهِ داد از هرآن بیداد، <گواهی است بر جداسانیِ بُنْ‌انگیزِ داد از بی‌داد؛ .....>* به سببِ آنکه(؟) <داد و بی‌دادِ ستیهنده یکدیگر را>* می‌رانند (ˣrāy (?) spōxtan).(۴)

<یک نمونه‌یِ دیگر،>* در میانِ دیسه‌ها (=صُوَر) است: <جداسانیِ کردوکارِ>* پاذساختارِ زیانمند، که بُنْ‌انگیزِ آزاررسانی نیز هست، از آنی که بُنْ‌انگیزِ (=wihāngar / علتِ) هر آن ساختارِ سودمند و یاری‌رسان است.

به همین گونه نیز <در موضوعِ>* هر آن دادوَری <و بی‌داد>* در میانِ مردم: <جداسانیِ روشِ>* آن کسانی که کارِشان به کرفه‌کاری می‌انجامد و از رهگذارِ آن (=کرفه‌کاری) به پارسایی می‌گرایند، از آن کسانی که از سرِ بی‌داد (=a-dādīh) کارِشان به بزه‌کاری می‌انجامد و از رهگذارِ آن (=بزِهْ‌کاری) به تبهْ‌خویی می‌غلطند، آشکارا می‌سزد بُن <ـِ هَستومندانِ متضاد>* بیش از یکی باشد.

از آسمان و زمین و خورشید و ماه و ستارگان و ساخت و پرداختِ‌شانْ پیداست که بُن <ـِ سازنده‌یِ آنان،>* از نظرِ سازمندی و سازگاری، <همساختار و>* پسینْ‌بنیاد به نسبتِ سازنده‌شان است.

و، آسمان، از بهرِ پشتیبانیِ زمین، تا ستاره-پایه (star-pāyag / فلکِ ستارگان) برایِ

نبرد <ـِ گیهانی، چونان>* جایگاهي براي انجامِ رزمِ رزمندگان ساخته‌وپرداخته‌شده‌است؛ و، ستیهندگان (=kušāgān / متضادان / رزمندگانِ نبردِگیهانی) از اندرونِ تن <ـِ هستومندان>* تا به ستاره-پایه <درگیرِ نبردِگیهانی اند>*.(۵)

و از رهگذارِ این (=نبردِ گیهانی) آشکار می‌شود که نمی‌سزد <برخي از>* روشنانِ برتر <در آسمان>* که به تَن <ـِ هستومندان>* زیان‌می‌رسانند(؟) و کردوکارِشان زیانْ‌رسانی است، <پرداخته‌ي جهانْ‌آفرین باشد؛>* و نیز نمی‌سزد جهانْ‌آفرین، خود، در کارِ آزار رسانی بر آفریده‌هاي خود باشد و، در میانِ دام و دَهِشِ خود <زهرِ>* نبرد ریزد و آفریده‌ها را با یکدیگر به نبرد وادارد.

<بلکه>* می‌سزد و پیدا است که بنیاد <ـِ آفرینش‌هاي ستیهنده>* بیش از یکي باشد.

یادداشت‌ها

۱-طالسِ مِلطی، از فرزانگانِ پیشینِ یونانی، نخستین بار بحثي را گشوده است که به «اندیشه‌يِ چرخه» نامزد است.

«اندیشه‌يِ چرخه»، همین بحثِ ترادیسيِ بُنْ‌ماده‌هايِ چهارگانه به یکدیگر است؛ ولی، ترادیسی، تبدل و دگرشدِ عناصرِ چهارگانه به یکدیگر، در معنايِ کامل، بحث و فحصي ارسطویی شناخته شده است.

ارسطو، در نوشتاره‌يِ خود به نام «شَوَند و پادْشَوَند / کُوْن و فساد»، کتابِ دوم، کرده‌يِ چهارُم (=تبدلِ عناصر)، به سانِ گسترده، به سخنِ در بابِ تَرادیسيِ بُنْ‌ماده‌هايِ چهارگانه (=عناصرِ اربعه) پرداخته است؛ نمونه را:

«...... از آنچه گفتیم به روشنی چنین برمی‌آید که، از یک سو، [اگر عناصر را] به طورِ کلی [درنظربگیریم]، هر عنصري به طورِ طبیعی از هر عنصري پدید می‌آید؛ و از سويِ دیگر، اگر آن‌ها را جداجدا درنظربگیریم، دشوار نیست دریابیم که چگونه [این کون صورت می‌گیرد]. زیرا، همه از همه پدید می‌آیند؛ ولی تفاوتِ آن‌ها درکندی و تندی، و، آسانی و دشواريِ [تبدلِ آن‌ها] ست».

ارسطو، درکون و فساد، کتابِ دوم، کرده‌يِ چهارُم، ترجمه‌يِ اسماعیلِ سعادت، ص ۱۰۴.

۲-در ترجمه‌يِ این عبارت، کوشیده‌ایم که به هنجارِ پهلويِ سخن نزدیک باشیم.

نظرگاهِ نویسنده این است که نه تنها محتمل (=شاید-شَوانه) نیست بلکه سزاوار است جهان

دارایِ بیش از یک بُن باشد.

۳-خوانندەیِ پژوهنده این نکته را درنظر دارد که نویسندگانِ دینْ‌کرد، فرزانواژەیِ پهلویِ «دِسَگ» را همه جا، در معنایِ ارسطوییِ آن (=در معنایِ صورتِ مُمَیِّزِ جنس و مُقَوِمِ نوع) به‌کار می‌برند.

۴-«به سببِ ...... می‌رانند» را با گمانورزی برابرِ عبارتي کاسته و دستکاری‌شده از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «spōxtan .... rāy[x]» خوانده‌ایم.

آسیب‌دیدگی و ازدست‌رفتنِ بخشي از بافتِ سخنْ آشکار است.

۵-معنایِ عبارت روشن است:

از جرمِ گِلِ سیاه تا اوجِ زحل، از جهانِ کِهین تا مهین، از ریزترینِ ریزپاره و ذرات تا فلکِ ثوابت، همه و همه، درگیرِ کشمکش و نبرد و تضادِ ساختاری اند.

گفتني است که کتابِ سومِ دینْ‌کرد، در نوعِ خود، نمایشگاهي از دیالکتیکِ نائیف است.



۱۲۰. در بارهٔ شگفتیْ‌آفرینی‌هایِ <برترینِ>* اورمزدِ جهانْ‌آفرینِ همهْ‌توان، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

اگر کسي به دانه‌اي خُرد، که از آن درختي گُشْنْ (wuzurg draxt=) سربرمی‌کشد (bawīhēd=) بنگرد، و، چوبکي باریک را <آن هنگام>* که بوته‌اي ستبر می‌شود(؟ bawīhēd[x])، درنظرآورد، و، <همچنین،>* به این چشمِ کوچک بنگرد که با <بهره‌گیری از>* پرتوهایِ رخشانِ خورشید <همه چیزِ>* زمین را درمی‌نگرد، و، به اندیشه‌هایِ نازکْ‌خیالِ جان بنگرد، که <با بهره‌گیری از>* از همان جایگاه (az> ham bun=> = چشمْ‌خانه)، گِردِ هر چیزي می‌گردد، و، <نیز در این نکته باریک شود>* که نیروهایِ <نازکِ>* همدُوسِشْ(؟ frahanǰīgān[x])، از رهگذارِ همراستایی چنان سترگ (ōwōn wuzurg=) نیرومندمی‌شود، ــ به گونه‌ای که همهٔ پرتوهایِ(؟) آسمان و زمین، <یعنی آن پرتوهایي که پیش از همدوسشی>* نزار و کم و خُرد-نیرو اند، و به سببِ همنیرویی ستوني از پرتوها آنچنان زورآور می‌شوند، که آنان (=چیزها) چنان شگفت درنظرمی‌آیند، <و بداند>* چیزي هر چند کوچک(؟) نمی‌تواند در اندیشه جای‌گیرد <مگر در ستوني از نورــ آنگاه است که>* شگفتیِ زورآوری <ـِ بیناییِ خداداد را زمانِ نگریستنِ به چیزها>* درنظرخواهدآورد.

و اگر کسي با <درنظرگرفتنِ>* آنچنان شگفتی‌اي (=شگفتیِ برترِ دانش بر زورآوریِ بینایی)، به رٰایْ‌پذیریِ (=فرمانْ‌پذیریِ) زورمندی <ـِ بینایی>* از دانش و، رٰایْ‌فرماییِ <نیرویِ>* دانش بر زورمندی <ـِ بینایی>* بنگرد، شگفتیِ برترِ دانش را بر زورمندی <ـِ معجزه‌آسایِ بینایی>* درنظرخواهدگرفت.

اگر کسي به <زورمندیِ>* دینِ مزدایی که بُنْ‌مادهٔ همهٔ دانش‌ها ست، بنگرد، شگفتیِ برترِ دینِ مزدایی را <بر دیگرِ دانش‌ها>* درخواهدیافت.

اگر کسي به <زورآرایی‌هایِ>* شهریار بنگرد، که رواج دهندهٔ دین <ـِ مزدایی، در جایگاهِ برترینِ دانش‌ها>* است، آنگاه به شگفتیِ برترِ شهریاری <بر دین>* پی خواهد برد.

اگر کسي اورمزدِ جهانْ‌آفرین را در نظر آورد، <اورمزدي>* که: بُن و آفریننده و کننده و رٰایْ‌فرمایِ همهٔ هست‌ها و بوده‌هاست، آنگاه است که شگفتیِ برترینِ شهریاریِ اورمزدِ جهانْ‌آفرینِ همه-توان را <بر نیرویِ برترِ شهریاری و بر همه‌چیز>* درنظرخواهدآورد.

این است آن بینشي که با آن می‌باید برتریِ شگفتی‌هایِ جهانْ‌آفرین را دید.(۱)

یادداشت‌ها

۱-شهریاریِ اورمزدِ جهانْ‌آفرین برتر از هر شهریاریِ گیتیانه است؛ شهریاریِ گیتی، از آنجا که پشتیبانِ دینِ مزدایی است، از دینِ مزدایی برتر است؛ دینِ مزدایی، از آنجا که جرثومه‌یِ هر دانشي ست، از همه‌یِ دانش‌ها برتر است.

زورِ دانش، بر هر زورمندی‌ای خداوندگاری دارد و بر هر قوه‌اي سر است.

در میانِ قوایِ سرشتی، قوه‌یِ بینایی از دیگرِ قوا و توانش‌هایِ آدمی برتر است.

قوه‌یِ بینایی، خود، استوار بر همدوسشی و همراستاییِ پرتوهایِ باریکِ نور است که در ستونِ نورْ ستبر و کارآمد و زورمند می‌شوند.

ستوني از پرتوهایِ نور، در جهانِ هستی، تنها یکي از نمونه‌هایِ همراستایی و همکرداریِ پرتوهایِ باریک است.منشأِ سختینگیِ ستوني از پرتوها، برآمدِ همْ‌کرداری و همدوسشیِ پرتوهایِ باریکِ نور است که در باهم‌آیی بسي نیرومند اند؛ و ما را توانا به دیدنِ چیزها می‌کنند؛ چیزهایي که هر اندازه خُرد باشند، بی‌کمکِ ستوني از نور نمی‌توانند در اندیشه جای گیرند.

حتی عظمتِ یک درختِ سربه‌فلک‌کشیده نیز برآمدِ پرورشِ نهالي خُرد بوده است.

سختی و ستواریِ یک بوتهْ نهاده بر چوبک و تنه‌یِ برپادارنده‌یِ آن است.

چشم، با همه‌یِ کوچکی، توانِ نگریستن به جهاني بدین بزرگی دارد و آن را در اندیشه، از رهگذارِ پرتوهایِ همراستایِ نور، با نیرویِ خیال، جای می‌دهد؛ به همین سان تا آخر.

این روایت، از دو بحث می‌آغازد:

نخست، به این می‌پردازد که بنیادِ چیزهایي بزرگ بسا چیزهایِ کوچکي باشند.

دودیگر، به این می‌پردازد که هر زینه، پایگان و مرتبه‌اي در پلکانِ هستی، با آنکه ساخته از زینه‌هایِ فرودین‌تر است با این همه، بر آن سر است؛ پس: نتیجه می‌گیرد که اورمزدِ جهانْ‌آفرین، در جایگاهِ اَبر-نیرویِ هستی، برتر و شگفت‌تر از هر نیرویي در جهان است.

زیرینه و بنیادِ این گونه چَمْ‌ورزی، پِی بردن از ساختارِ جهان به کیستی و هستانِ خداوند است، که یزدانْ‌شناسانِ (=متکلمین) سده‌هایِ میانه بر آن نامِ «برهانِ اِنّی» (demonstratio quia) نهاده اند، که خود، درآمدِ برهانِ اُنتلوژیک است؛ یعنی: «چَمْ‌آوری از برآمد به بُنْ‌انگیز» (=برهانِ از معلول به علت).



۱۲۱. در بـــاره‌یِ اراده و <نـــیز>* انـــدازه‌شـــناسیِ (=غـایتْ‌شناسی / فـــرجـــامْ‌شناسی) اورمـــزد، بـــرابـــرِ آمـــوزه‌یِ دیـــنِ بـــهی.

<قدرتِ> اندازه‌شناسیِ اورمزد، برآمدِ <قـدرتِ>* گـزینش <ـِ خـدایـانه‌یِ اوست>*؛ که <خودِ این قدرتِ گزینشِ خدایانه>* نهاده بر <قدرتِ>* خِرَدِ همه-آگاهِ <او>* ست.

<قدرتِ>* گزینشِ <خدایانه‌یِ>* استوار بر خِـرَدِ هـمه-آگـاهِ وِی مـی‌خواهـد هـمه‌یِ آفریدگان به گونه‌ای سامان یابند که به <منزلگهِ مقصود>* درپیوندند.

و <نیز این نکته>* که هر آن خواست‌وکامِ اورمزد (=مشیتِ الٰهی) مـعطوفِ بـه شکـوفاییِ (=waxšišn) دینِ مزدایی، و، شهریاریِ <استوار بر آن دین>* به یوبه‌یِ اَفراز بردنِ کارها ست؛ و <این نکته>* که، کردوکارهایِ فرآراستهْ‌خواهانه‌اَش، برایِ همه‌یِ آفریده‌ها سـودِ پـایَسته(۱) را رَقَم زده است (=niwist).

<پیِ‌آمدِ قدرتِ اندازه‌شناسانه‌یِ اورمزد>* پیشرفتیِ سرتاسری <برایِ جهانِ آفرینش>* است: <این پیشرفتِ سرتاسری>* همان فرساختشِ پایانیِ جهان، و، سرکوبِ سرتاسریِ تازشِ اهریمن و، نیکیِ فراگسترنده برایِ همه‌یِ آفریده‌ها<یِ نیکو>* ست.

<آن دسته از>* کیشداران که <اعتقادِ نادرستِ زیر، یعنی:>*

«زیانِ فراگسترنده در آفرینش نیز برخاسته از خـواست‌وکـامِ (=مشیتِ) ایـزد است»، <و، اعتقادِ نادرستِ دیگر، یعنی:>* **«پایانِ همه‌یِ کارها و پایانِ آفرینش**، <**نه به یک پایانِ فرساخته، بلکه به پایانی**>* **سرتاسر آشوب** <**می‌رسد»**، و نیز این اعتقاد که>* **«بیشینه‌یِ مردم** <**ـِ گناه‌زده،**>* **تا به جاودان، دوزخی می‌مانند و** <**این همه،**>* **برآمدِ خواست‌وکام و اندازه‌شناسیِ ایزد است»**، <باوریِ بنیادین از>* کیشِ ایشان است، <ناچارند>* در باره‌یِ ایزد بگویند که: **«او (=ایزد) بُنِ بُنانِ همه‌یِ بدکامی‌ها و بدکاری‌ها ست»**؛ <و در باره‌یِ قدرتِ اندازه‌شناسانه‌یِ ایزد>* می‌گویند: **«<قدرتِ>* اندازه‌شناسانه‌یِ وی به بی‌نظمی (abē-ristag) <پایان مـی‌پذیرد>* و، فـرجـامِ**

همه<يِ جهان و جهانيان، جز>* بدی <پاياني ندارد».

کيشدارانِ نامبرده نمی‌دانند که با اين باورهايِ نابه‌جا، فروزه‌هايِ>* يزدانی را از او بر می‌گيرند.

يادداشت‌ها

۱-«سودِ پايسته» را برابرِ سخنواره‌يِ پهلويِ «سود-اِستيشنيه / sud-ēstišnīh» آورده‌ايم؛ پيش از اين، در ترجمه‌يِ عبارتي از روايتِ صد و دومِ کتابِ سوم (=دفترِ يکُمِ همين گزارش)، «سودِ پايسته» را برابرِ «ويَنّاريشْنيگ سود / winnārišnīg sud» آورده‌ايم. بازشناختِ ما اين است که در اينجا نيز با همان معنا روبه‌رو هستيم.



۱۲۲. در بارهٔ خاستگاه (tōhmag=)(۱) و <شیوه‌هایِ>* آشکاری و رواج بِهْدینی و بددینی؛ و <نیز>* در بارهٔ بَروبار و سود و زیانِ <آن دو>*، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

دینِ بهی <هم ارزِ>* خِرَدِ خدادادی است؛ و، با پیکره و سرشتْ‌نشان‌هایِ خِرَدِ خدادی هـمْ‌تخمه (ham-zahag= / هـم‌تبار) است؛ خِـرَدِ خـدادی بـا پـیکره و سـرشتْ‌نشان‌هایَش، <همگی،>* از تخمهٔ *«بهمن»* و *«سْپندارْمینو»* اند.(۲)

بـد دیـنی <هَـمگِنِ>* کـامه‌پرستیِ (=تـلون‌خواهـیِ) تـباهنده است؛ و بـا پـیکره(۳) و سرشتْ‌نشان‌هایِ کامه‌پرستیِ تباهنده از یک پادْتخمه‌است.(۴) کامه‌پرستیِ (=تلونِ) تـباهنده بـا پیکره و سرشتْ‌نشان‌هایَش، <همگی،>* از پادْتخمهٔ اَکومَن و زَدارْمینو اند.

از این روی است که بُنْ‌تخمهٔ دینِ بهی سْپندارْمینو است و، بُنِ پادْتخمهٔ بددینی از زَدارْمینو می‌باشد.

<شیوه‌هایِ>* به آشکاری رسیدن <ـِ بِهْدینی و بددینی>*:

۱. بـه آشکـاری رسـیدنِ بـهْدینی، پیدا از <آشکـاریِ>* خِـرَدگرایـی است؛ و بـه یـوبهٔ همْ‌تخمگی‌اَش با سْپندارْمینو (pad spenāg-mēnōg zahagīh=)، با خِرَد نیز، سازگاری و همْ‌مادگی و همپیکری و همکاری و همسویی(؟) [یا: همنیرویی] و روشنگری و شایستگی دارد و، سرتاپا برایِ همهٔ آفریده‌هایِ نیکو سودمند است.(۵)

۲. <به آشکاری رسیدنِ>* هر آن بددینی، برخاسته از <ذاتِ>* کامه‌پرستانهٔ آن است؛ که به سببِ همزادی‌اَش با زَدارْمـینو، بـا کـامه‌پرستی (waranīgīh=)، سـازگاری و هـمْ‌مادگی و همپیکری و همکاری و همسویی(؟) [یا: همنیرویی] و تاریکیْ‌خواهـی و هـمْ‌شأنی دارد و، بـه گونه‌ای فراگسترنده، برایِ همهٔ آفریده‌هایِ نیکو زیانمند است.

<شیوه‌هایِ >* رواجِ هر دو:

در سامانِ پاک و ناب (=abēzagīhā / پاک و نابِ پیش از تازشِ اهریمن)، <رواجِ >* هر آن بِهْدینی، <تنها>* در سامانِ نیکویِ پاک و نابِ اَمْشاسْپندانه <فراهم است>*؛ به گونه‌ای که خِرَدِ خدادی، به‌کمال، پادشاهی دارد و، کامه‌پرستیِ تباهنده، سربه‌سر (=sarōmandīhā)، ناتوان از زورنمایی است (=a-bādixšāyīh).

<رواجِ >* هرآن بددینی، <بسانِ یکپارچه، تنها در حالتِ سروریِ مطلقِ >* دیوان <فراهم است>*؛ به گونه‌ای که کامه‌پرستیِ تباهنده، سربه‌سر سروری دارد و خِرَدِ خدادی، <در این گونه از سروری،>* دورترین بُن‌وگوهر <ـِ پاک و ناب>(؟ azišīh?) است.(۶)

در سامانِ آمیختگی (=gumēzagīhā / زمانه‌یِ آمیختگیِ اَهریمن با جهانِ مادی)،(۷) هر دو <نیرویِ شِپَنْدار و زَدار،>* ــ در سیمایِ رزمِ خِرَدِ خدادی و کامه‌پرستیِ تباهنده ــ <خواهانِ>* سروری اند.

در جهانِ مادیِ آمیخته <با تازشِ اهریمن>*، هر اندازه که زورِ خِرَدِ خدادی سروری کند، به همان اندازهْ پذیرش، باورمندی و رواجِ بِهْدینی و، زورفرماییِ ایزدی و، مِهْتریِ نیکان و نیکیِ زمانه <خواهد بود / سربرخواهدآورد>*.

و، هر اندازه که زورِ کامه‌پرستیِ تباهندهْ توانِ آزاررسانی یابد، به همان اندازهْ پذیرش و رواجِ بددینی و، ستمْ‌کامگیِ دیوان و، مِهْتریِ بدان و بدیِ زمانه <خواهد بود.

در باره‌یِ>* بَروبار <ـِ بِهْدینی و بددینی:

بروبارِ>* هرآن بِهْدینی، برایِ آفریدگانْ <یکپارچه>* سود است؛ و آنِ بددینی، برایِ آفریدگانْ <یکپارچه>* زیان است.

و بَر و سودِ بِهْدینی ــ از آنجا که، <دینِ بهی بهره‌مند>* از رواجِ پاکی و نابیِ اَمْشاسْپَندانه است ــ پایِشِ آفریدگان <در برابرِ>* آشفته‌کاریِ برخاسته از اهریمن و، پیوندانیدنِ زورِ نیکِشان (=زورِ نیکِ مینَویِ اَمشاسپندی) به سرشتِ مردمان آنهم از بهرِ پاک و ناب نگه‌داشتنِ پرتوهایِ اهوراییِ (=axw) آنان و، پس راندنِ <تازشِ اهریمن>* و، سامانِشِ خیم <و خویِ آفریدگان>* و، <رواجِ>* مردمْ‌آیینی میانِ مردمان ــ تا که از راهِ مردمْ‌آیینیْ رستگار و پیراسته گردند ــ و، شکوفایی و افزایندگیِ هنر<هایِ اخلاقی>* در جهان(؟) [یا: در نهادِ

مردمان] و ویرایِشِ جهان بر بنیادِ نکویی است.

<و نیز، بَروسودِ>* رواجِ <دینِ بهی>* در زمانه‌یِ آمیختگی <با تازِشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن>* برایِ مردم، نیرومندگردانیدنِ خیم <و خوی>* و هنر<هایِ اخلاقیِ>* نیکو میانِ آنان و، چیرگی و به‌پس‌راندنِ دروج و، کرفه‌مندکردنِ همه‌یِ کارها، و <در پایان،>* رستگاریِ روان از راهِ آن (=کرفه‌مند کردن) است.

و، از رهگذارِ رواجِ سربه‌سرِ <دینِ بهی در پایانِ زمانه،>* میانِ مردمان، شکستنِ سپاهِ دروج و، به پس رانده‌شدنِ تازِشِ اهریمن از تنابندگان و، بی‌مرگی دادن —آنهم سَروَرانه و آزادانه— به همه‌یِ آفریده‌هایِ نیکو <خواهد بود>*.

زیان و بَروبارِ بددینی، برخاسته از رواجِ یکپارچه‌یِ(؟) بدی(۸) اندر دیوان است؛ <که این رواجِ یکپارچه، خاستگاهِ>* ریزشِ پتیاره‌هایِ برآمده از دیوان بر جهان است؛ <که با خود،>* گناهْ‌گروی و گزندِ آفریدگان را <همراه دارد>*.

به سببِ رواجِ آمیختانه‌یِ(۹) هرآن بددینی میانِ مردم، آهوان <ـِ اخلاقی>* نیرو می‌گیرند، و، هنرها<یِ اخلاقی>* نزارمی‌شوند؛ مردم را از مردمْ‌آیینی می‌رمانند؛ <بذرِ>* دیوْآیینی را —به سببِ گنهْبار کردنِ کارها و تبه‌خو گردانیدنِ روان— میانِ مردمان می‌کارند.

گزند و ویرانیِ جهان برآمدِ بی‌داد و تباهیِ مردمْ‌آیینی است؛ و، از آن (=بی‌داد و تباهیِ مردمْ‌آیینی)، تبهْ‌گنی‌ها و بی‌دادهایِ دیوی و، پُرزوریِ دیوان آنهم به سببِ خَستنِ جهان <سربرخواهد آورد>*.

به سببِ کُستی نبستن(؟)،(۱۰) <چیرگیِ>* هرزه‌رفتاری‌هایِ <مطلقِ>* بدیِ نیامیخته با نکویی اندر جهان و، نابودی خواهد بود؛ و در سامانِ بدیِ سرتاسریِ نیامیخته با نکویی، حتی نمی‌شاید آفریده‌ها دَمَکی (=لحظه‌ای / nihang-iz?) پایدارمانند (=pattūdan)؛ <واقعیتْ>* گواهِ آن است (=abar-gugāy).

<آن دسته از>* کیشدارن که <اعتقادِ زیر، یعنی:>*

«**بُنِ بُنان<ـِ جهان>* تنها یک <بُن>* است**» <باورگونه‌ای>* از کیشِ ایشان است، <ناچارند مدعی شوند که:>* «**همه‌یِ چیزهایِ بُنْ‌مند در جهان، همبُنی دارند و <همه‌یِ امورِ متضاد>* از همان یک بُن اند**»: <به‌گونه‌ای>* که بددینی نیز به سببِ همین همبُنی، برخاسته از آنی است که <ایشان = کیشدارانِ نامبرده>* وِی را درجایگاهِ ایزد

می‌انگارند؛ <پی‌آمدِ این اعتقادِ نادرست این است که>* در بارەیِ آن بُن، <یعنی ایزدِ ادعاییِ‌شان، فروزەهایِ>* زَدارْمینوانه را نسبت می‌دهند و، <فروزەهایِ>* سْپندارْمینُوانه را از آن ایزد برمی‌گیرند؛ <پس، ایزدي که اینان>* معرفی می‌کنند (guft-bawēd=)، بُنِ بُنانِ همەیِ گناهان، الگویِ (sar=) همەیِ بزەکاران، یعنی الگویِ بدترینِ بدکارەها ست.

یادداشت‌ها

۱-«خاستگاه» را برابرِ «تُهْمَگ / tōhmag» از بسترِ سخنِ پهلوی آوردەایم.

در ترجمەیِ این روایت، و روایت‌هایِ دیگرِ دینْ‌کرد، دانشواژەیِ پهلویِ تُهمَگ را، برابرِ نیاز، «تخمه»، «جرثومه» یا «نطفه» نیز ترجمه‌کردەایم.

۲-«سرشتْ‌نشان» را برابرِ واژەیِ «هُنَران / hunarān» از بسترِ سخنِ پهلوی آوردەایم؛ در سرتاسرِ ترجمەیِ دینْ‌کرد، همیشه، «هُنَران / hunarān» را به «هنرهایِ اخلاقی / هنرهایِ نهادی / فضایل» ترجمه‌کردەایم. ولی در این‌جا، از واژەیِ هُنران / hunarān معنایِ «سرشتْ‌نشان / خصلت» را درمی‌یابیم.

۳-«پیکره» را برابرِ «کیربان / kirbān» از بسترِ سخنِ پهلوی آوردەایم؛ برابرهایي چون «دیسه»، «شِما» و «فرانگاره» نیز می‌توانند رسانندەیِ معنایِ این واژه، در گسترەیِ معناییِ این روایت باشند.

۴-واژەیِ پهلویِ «زَهَگ / zahag»، واژەاي اهورایی است که تخمه و نطفه و جرثومەیِ سْپندارْمینو و لشکریانَش را تفسیر می‌کند؛ در بندِ نخستِ این روایت، واژەیِ «زَهَگ / zahag» پهلوی را «تخمه» معنا کردەایم. واژەیِ «هُنُشَگ / hunušag» واژەاي اهریمنی است که دیوْزادەها، اهریمن‌زادەها، گرگْ‌زادگان و پادْتخمه‌هایِ زَدارْمینو را تفسیر می‌کند؛ در فراروندِ ترجمەیِ این روایت، واژەیِ پهلویِ «هُنُشَگ / hunušag» را «پادْتخمه» ترجمه کردەایم.

۵-ترجمه‌اي نزدیک‌تر به سخنِ پهلوی برایِ این عبارت چنین است:

«پیدایيِ دینِ بهی، ریشه در خردگرایی دارد؛ (به گونه‌اي که هر گونه) سازگاری با خِرَد، همْ‌مادگی با خرد، همپیکری با خرد، خردگرایی و، همسویی با خرد و روشنگری و شایستگی‌هایِ خردوَرانه و سرتاپا سودمند بودنِ دینِ مزدایی برایِ همەیِ آفریدگانِ نیک، برآمدِ جرثومه‌اي است که از سپندارْمینو (بهرەبردەاست).

۶-یا: خِرَدِ خدادادی، در این گونه از سروری، از آن (aziš=^{x} / پادشاهیِ دیوان) در دورترین جای

ایستاده‌است.

۷-برابرِ آموزانِش‌هایِ دینْ‌کرد، جهانِ مادی، برآیندِ پیکرینگی، فروآمیزی و برآمیختگیِ دو نیرویِ ستیهنده‌یِ اَمْشاسْپندی و دیوی است. نویسندگانِ روایت‌هایِ دینْ‌کرد، این معنا را با واژه‌یِ پهلویِ «گُمِزَگیه / gumēzagīh» فرامی‌گویند. و نیز، تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن را با واژه‌یِ پهلویِ «اِبْگَتیگیه / ēbgatīgīh» نشان می‌دهند.

۸-«رواجِ یکپارچه‌یِ بدی» را برابرِ «اَبِزَگ وَدیهْ رَواگیه / abēzag wadīh rawāgīh» آورده‌ایم؛ از آنجا که واژه‌یِ «اَبِزَگ / abēzag» واژه‌ای اَهورایی است، احتمال می‌دهیم سیمایِ درست و آغازینِ این سخنواره، *-abēzag wadīh rawāgīh <an> بوده است؛ هر چند که بِهْتر می‌بود نویسنده‌یِ این روایت، برایِ معنایِ در نظرِ خود، از سخنواره‌یِ پهلویِ «اَ-گُمِگ وَدیه رَواگیه / a-gumēg wadīh rawāgīh'» بهره می‌برد؛ که به معنیِ «رواجِ بدیِ نیامیخته <با نکویی>* است.

۹-چنین می‌نماید نویسنده‌یِ این روایت (۱۲۲=)، دو زینه و مرحله از شیوعِ بددینی را در نظر دارد. نخست، مرحله‌ای که دینِ بهی در میانِ مردم رواج دارد ولی بددینی نیز درکنارِ آن، درکارِ آوازدهی و رواجِ فسادِ ویژه‌یِ خود و گسترده‌تر کردن و استوارتر کردنِ پایه‌هایِ خود است. نویسنده‌یِ این روایت، به گونه‌ای گزینْ‌گویانه و فشرده، شناختْ‌نشان‌هایِ آن دوره را برمی‌شمرد و آن را «گُمِزَگ-رَواگیه / gumēzag rawāgīh» نام می‌نهد.

دو دیگر، به برشمردنِ شناختْ‌نشان‌هایِ مرحله‌ای می‌پردازد که بددینی، فراچیرگیِ سرتاسری دارد؛ و آن را «اَبِزَگ-رَواگیه / abēzag rawāgīh» نام می‌نهد.

۱۰-«کُستی نبستن» را برابرِ قرائتِ احتمالیِ «وِشاد-بَندیها / ?wišād-bandīhā[x]» آورده‌ایم.

چنین می‌نماید نویسنده، کُستی نبستنِ نامزداییان را در نظر دارد، که از آن تعبیرِ به گشاد-گشاد راه رفتن، که ویژه‌یِ دشمنانِ دینِ مزدایی است، می‌کند.

در بُنْ‌نوشت‌هایِ پهلوی، گشادگشاد راه رفتن، که از آن تعبیر به راه رفتنِ اهرمن‌خواهانه می‌شود، برابرِ با به کناری نهادنِ آیینِ ایرانیِ مزدایی و کُستی نبستن، است.

♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠

در باره‌یِ شماره‌گذاریِ جُستارها و بندهایِ کرده‌یِ ۱۲۳:

وارسیِ ما در کرده‌یِ ۱۲۳، این نکته را بر ما آشکار کرد که این روایت، به چهار جُستارِ بنیادین، در بابِ کیهانْ‌شناسی، پرداخته است؛ به آرایه‌یِ زیر:

۱. سیزده پرسش و پاسخ در باره‌یِ آفرینِشِ جهانِ مادی. در آوانویسی، این جُستار را با شماره‌یِ «یک» لاتین (=I / با پونتِ ۱۴، ایتالیک) نشان داده‌ایم؛ و به پیروی از سخنْ‌پردازیِ پس از آن، نامِ آن را «گِتیگ / gētīg / گیتی» نهاده‌ایم.

۲. پس از آن، با هفت پرسش و پاسخ (=در سرنامه و نوشتار) روبه‌رو می‌شویم کـه آن را بـا شماره‌یِ «دو» لاتین (=II / با پونتِ ۱۴ / ایتالیک) رَقَم زده‌ایم؛ و به پیروی از سخنْ‌پردازیِ پس از آن، نامِ آن را «مِنُوگ اَندَر گِتیگ / mēnōg andar gētīg / حضورِ قوایِ مینَوی در جهانِ مادی» نهاده‌ایم. بحثي همانندِ با «مشارکت / همْ‌انبازی» افلاطونی.

۳. پس از آن نیز، با شش پرسش و پاسخ (=در سرنامه و نوشتار) روبه‌رو می‌شویم که این شش پرسش و پاسخ را با شماره‌یِ «سه»یِ لاتین (=III / با پونتِ ۱۴ / ایتالیک) رَقَم زده‌ایم.

آن شش پرسش و پاسخ، در باره‌یِ آفریده‌هایِ گیتیایی اند. و به پیروی از سخنْ‌پردازیِ پس از آن، نامِ این جستار را «گِتیگ دَهیشْنان / gētīg dahišnān / آفریده‌هایِ گیتیایی» نهاده‌ایم.

۴. جُستارِ چهارُم، که آن را با شماره‌یِ «چهار» لاتین رَقَم زده‌ایم (=IV / با پونتِ ۱۴ / خوابیده) و دربرگیرنده‌یِ سه پرسش و پاسخ در بابِ جهان به طورِ کلی است، به سه پرسِشِ شایان می‌پردازد؛ از جمله اینکه: جهانِ مادی، انرژیِ حرکتيِ خود را از کدام منبع تهیه می‌کند؛ و یا اینکه مرحله‌یِ خلقِ مادی تا کجا گستردگی دارد و فرجامِ کارِ جهان به کجا ست.

بحثِ جُستارِ چهارُم، پرسِشِ دوم، با دانشواژه‌یِ پهلویِ هَنْدازیشْنْ / handāzišn آغاز می‌شود، که به گمانِ ما، آنهم برابرِ نوعِ پاسخيِ که نویسنده می‌دهد، نمایانگرِ مرحله‌یِ زمانیِ جهانِ مادی، در سنجِشِ با سرتاپایِ آفرینش است.

از سرِ خِرَد (=منطقاً)، خواننده انتظار دارد پاسخ‌ها نیز با همان آرایه‌یِ بـه‌میان نـهاده شـده در سرنامه (=تیتر) دنباله‌گیری شود، ولی چنین نیست؛ و با چند افتادگيِ جاافتاده در دینْ‌کرد، و چند

جابه‌جایی در پاسخ روبه‌رو می‌شویم.

اکنون روشنکردِ جابه‌جایی‌ها:

جُستارِ یکُم، در سرنامه (=تیتر) دارایِ ۱۳ پرسش است؛ پنج پرسشِ پایانیِ آن را زیرِ شماره‌یِ هفت رَقَم زده‌ایم؛ یعنی: پرسِشِ شماره‌یِ هفتِ جُستارِ یکُم، خود دارایِ ۵ پرسش است. در بسترِ سخنِ پهلوی، در نوشتارِ توضیحی(=متن)، پاسخِ این پنج پرسش را نمی‌یابیم.

به نابه‌جا، در جُستارِ سوم (=III)، میانه‌یِ پاسخِ پرسش‌هایِ ۴ و ۵، سخنْ‌مایه‌ای یکسره جداسان و متفاوت، در باره‌یِ زینه‌ها و پایگان‌هایِ آفرینش، به سانِ کلی به میان آمده است که شاید پاسخی برایِ پرسش‌هایی باشد که در سرنامه، ما آن‌ها را با شماره‌یِ I.7 نشان داده‌ایم؛ و یا شاید از آنِ بخشِ آغازینِ همین جُستارِ سوم است؛ بهر رو، جایِ درستِ آن، به گمانِ ما، آن جایی که اکنون هست نمی‌باشد —این بحث پاسخی است در بابِ روشنایی بی‌پایان (=anaγr-rōšn) تا واپسین زینه، یعنی هستیِ مادی (=stī).

در نوشتار (=متنِ پاسخ)، جُستارِ II، شماره‌هایِ ۵ و ۷ (=برابرِ شماره‌زنیِ ما)، نویسنده‌یِ روایت به پرسمان‌هایی می‌پردازد و به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهد که در سرنامه (=تیترِ پرسش‌ها)، پرسشِ بازبسته به آن را نمی‌یابیم. ما، برابرِ گمان و بازشناختِ خود، درونِ پرانتزِ گوشه‌دارِ ستاره‌دار، در سرنامه‌یِ روایت، بخشِ پرسش‌ها، آن دو پرسش را بازسازی کرده‌ایم.

از این چند نمونه که بگذریم، آرایه‌یِ پرسش‌ها (=در سرْنامه) با آرایه‌یِ پاسخ‌ها (=در نوشتارِ توضیحی) برابرِ است. ما، با شماره‌گذاریِ سرْسخنانِ پرسش و پاسخ، کوشا به کاستنِ از سردرگمی‌هایی هستیم که خود، در آغازِ آشنایی و قرائتِ این روایتِ گرانسنگ و ارجْناشناخته، گرفتارِ آن بوده‌ایم.

بایسته می‌دانم در بابِ فهمِ این روایتِ دینْ‌کرد، نکته‌ای پژوهشی را برگویم؛ اینکه: فهمِ جدی و استوارْسانِ این روایت، خوانِشِ پژوهشگرانه‌یِ دو کتاب از ارسطو، به نام‌هایِ کتابِ «گیتیک / فیزیک» و «شَوَنْد و پادْشَوَنْد / کَوْن و فساد» را می‌طلبد.

برایِ یک ترجمه‌یِ دانشمندانه در زبانِ فارسی، از «گیتیک» ارسطو، نگاه‌کنید به: ترجمه‌یِ دکتر مهدیِ فرشاد از کتابِ نامبرده؛ و برایِ ترجمه‌یِ فارسیِ نوشتاره‌یِ «شَوَنْد و پادْشَوَنْد / کَوْن و فساد»، عجالتاً نگاه‌کنید به ترجمه‌یِ اسماعیلِ سعادت از کتابِ نامبرده.

پیشکش به: خِرَدْپژوه و چَمْشناسِ تناور:
استاد، دکتر میرشمس‌الدینِ ادیبْ‌سلطانی.

کرده‌یِ ۱۲۳

I. <گیتی:>*

۱. در باره‌یِ چِبّودیِ (=چیستیِ) گیتی،

۲. گیتی، از بهرِ چه آفریده شده است؟

۳. کردوکارِ <بنیادینِ>* گیتی چیْ ست؟

۴. مرزِ گیتی <تا کجا ست؟>*

۵. جرثومه<یِ گیتی در کجا پرورده شده است؟>*

۶. دیسه‌هایِ گیتیایی <آیا از اِنگاره‌ایِ مینَوی سر برآورده اند؟>*

۷(الف). در باره‌یِ <پلکانِ = طبقاتِ>* انواع و اَفراد،

۷(ب). در باره‌یِ <خاستگاهِ>* نیرویی که به هستی <هستی می‌دهد>*؛

۷(ج). و در باره‌یِ بُنْ‌انگیزی که آفریدگان را <آفریده است>*؛

۷(د). هستندگیِ هستی بر چه <انگیزه‌ایِ>* استوار است؟

۷(ه). هستی‌پذیریِ آفریده‌ها بر چه <انگیزه‌ای>* استوار است؟[۱]

۸. <جهانِ مادی>* از چه روی سر به آشفتگی می‌گذارد؟ و آیا دیگر باره، آرایشِ نو می‌پذیرد یا نه؟

۹. و اگر دیگرباره آرایشِ نو می‌پذیرد، آیا در همین

سرشت، یعنی همین نهادْمانِ سرشتمندشده‌یِ کنونی بازآرایی می‌شود یا در سرشتیِ دیگرسان؟

II. <تَرادیسیِ نیروگان و ابزارِ جهانِ مینَوی به جهانِ مادی:>*

۱. در باره‌یِ هست‌وبودِ (=hastīh / حضور / مشارکتِ) جهانِ مینَوی در جهانِ مادی؛ و از چه روی <هست‌وبودِ>* جهانِ مینَوی در جهانِ مادی بایستمند است؟

۲. در باره‌یِ مرزِ جهانِ مینَوی، که همان جهانِ مادی است؛

۳. و اینکه جهانِ مینَوی بر <جهانِ مادی>* زورْآور است؛

۴. در باره‌یِ یگانَستیِ <قوه‌یِ>* وَخْشْ (=waxš) و <قوه‌یِ>* سرشت با <قوایِ>* مینَوی؛ و در باره‌یِ یکسانی‌ها و جداسانی‌هایِ <سه قوه‌یِ در نظر>* با یکدیگر؛

۵. <در باره‌یِ گوهرِ هستیِ ستودگانِ مینَوی و دیوانِ مینَوی>؛

۶. در باره‌یِ <گوهرِ>* مینَویِ ستودگان و دیوان؛ و با آنکه هر دو (=ستودگان و دیوان) <گوهریِ / وجودیِ>* مینَوی‌اند، از چه <جنبه و ماهیتیِ> از یکدیگر جداسانی دارند؟

۷. <در باره‌یِ گوهرِ روانِ مردمِ پارسا و تبهْ‌خو:>*

III. <آفریده‌هایِ گیتیایی:>*

۱. در باره‌یِ آفریده‌هایِ گیتیایی؛

۲. و در باره‌یِ پیشینی و پسینی بودنِ آفریدگان <هنگام آفرینش>*؛

۳. و اینکه <آفریده‌ایِ گیتیایی>* چسان برایستانده و سامان‌یافته می‌شود؟

۴. در باریِ سرآمدترینِ آفریده‌هایِ گیتیایی؛

۵. در باره‌یِ آنچه که گوهرِ تنابندگان را آهومَند (=عیبناک) می‌کند؛(۲)

۶. و اینکه جهان از آهویِ (=عیب) چه کسي پاک گردانیده می‌شود؟ و با چه ابزاري پاک گردانده می‌شود؟

IV. <در باره‌یِ کار-نیرو، بازه‌یِ زمانی و فرجامِ کارِ جهان:>*

۱. در باره‌یِ کار-نیرویِي (=انرژی‌اي) که جهان با آن ساماندهی می‌شود؛

۲ و ۳. و، در باره‌یِ بازه‌یِ زمانی، و، فرجامِ کارِ جهان، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

I. <گیتی:>*

۱. <چبودی و چیستیِ> گیتی، <از بنیاد،>* هستندگی <ـِ هستی>* در سامانِ تنانی است: <هستندگی‌اي>* دیدنی و بسودنی.

۲. <چراییِ>* آفرینش <ـِ آفریده‌ها، رزمیدن>* در نبردي براي به‌پس‌راندنِ شتاب <ـِ دردآورِ اهریمنانه = قبضِ اهریمنانه>*(۳) است و، پیوستنِ به آن پیشرفتِ نیکِ جاودانه می‌باشد ــ همان فشار <ـِ دردآور>اي (awištābāg / قابِض) که در زادونهاد،

دشمنِ آفرینش است.

۳. خویشکاریِ (=وظیفه‌یِ) آفرینش، و نیز، آن <فرجام>اي که برایِ آن آفریده‌شده‌است از اینجا پیداست که: هیچ یک از آفریده‌هایِ گیتیایی، کاري (=خویشکاری‌ای) جدایِ از پس راندنِ شتاب <ـِ دردْآورِ اهریمنانه>* ندارد.[۴]

۴. مرزِ (=wimand / تعریف) گیتی <با هر آنچه نا-گیتی است،>* هر چیزِ دیدنی و بسودنی <را شامل>* است. <به دیگر سخن:>* هر آنچه با چشمِ سر دیدنی است و با دستْ پرماسیدنی، «گیتی» است.

۵. جرثومه‌یِ گیتی، فرآورده‌ای (=būdag) از آفرینش و دَهشِ جهانْ‌آفرین، با ابزارِ نیرویِ فَلَکی است؛[۵] نامَش در <کتابِ>* دین «هستندگی <ــِ جهانِ مادی>*»[۶] (=bawišn / خلق) است. ویژگی‌اَش «گرم-نَمور» <بودنِ آن است>*؛[۷] بنیادِ <هستندگیِ دیگرِ>* آفریده‌هایِ گیتیایی است. به «ماده» نیز نامزد است (=dānīhēd).

۶. نخستین دیسه (=dēsag / صورت)،[۸] از آن (=از هستندگیِ مادی) <فرآورده‌می‌شود؛ این دیسه‌یِ نخستین،>* فرآورده‌اي از پیمانکاری‌هایِ جهانْ‌آفرین در <ماده‌یِ آغازینِ>* هستندگیِ هستی است. نامِ <این دیسه‌یِ نخستین، در کتابِ>* دین، «هستندگیِ پوینده» (bawišn-rawišnīh / وجودِ متحرک) است؛ ویژگی‌اَش <تخصیص و سربرآوردنِ>* بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه (=zāhagān / عناصرِ اربعه) است؛ که اینانند:

«باد»، «آتش»، «آب» و «خاک».[۹]

<اینان،>* سرشتهایِ زیرینْ‌بنیادِ <آفریده‌هایِ>* گیتیایی اند.

دومین دیسه <اي که در فراروندِ هستی صورت‌می‌بندد،>* فرآورده‌اي از فرزانه‌کاری‌هایِ جهانْ‌آفرین، از <نهادِ دیسه‌یِ نخستین، یعنی از درونِ>* «هستندگیِ پوینده» است؛ که نامَش در <کتابِ>* دین، «هستندگیِ پاینده» (=bawišn-ēstišnīh / تقررِ هستیِ مادی) است.[۱۰]

ویژگی‌اَش <سربرآوردنِ>* عناصرِ چهارگانه (čahār ristagān) است؛ <همان>* عناصرِ <چهارگانه‌یِ>* زندگی [یا: ویژگی‌اَش <سربرآوردنِ>* چهار بُنْ‌ماده (=عنصر) است که در تشکیلِ تَنانِ زنده، بهم بر می‌آیند].

سومین دیسه <اي که در فراروندِ هستی صورت می‌بندد، فرآورده‌اي>* از شگفتیْ‌آفرینی‌هایِ جهانْ‌آفرین است؛ <یعنی فراروندِ هستیدنِ>* «فْرَوَهَر» و «روان»؛ <همان>* هستندگاني که در

کارِ یگانستی کردنِ اندام‌ها <برایِ سرِهم‌کردنِ تَنانِ زنده>* اند. ویژگی‌شان، <بخشیدنِ جان و زندگی و هوشندگی به>* مردمان و چهارپایان و دیگرِ زیبندگانِ نیک است.

از آنجا که <اینان>* واپسینِ دیسه‌ها<یِ صورت‌بندی شده در فراوندِ هستی> انـد، در کالبدها<یِ تک‌تک و جداجدا>*(۱۱) بخش شده‌اند. و کالبدها<یِ تک‌تک و جداجدا>* نیز به گروهي از قوایِ <تَنانِ>* جداجدا <بخش>* شده‌اند؛ که <آن قوایِ جداجدا>* بُنْ‌انگیزِ جداگوهری‌ها و همگوهری‌ها<یِ هستندگانِ ساحتِ مادی، و نیز بُنْ‌انگیزِ ستیزِ میانِ آنان>* اند.(۱۲)

۷. <..>*

۸. <چرایيِ سربه‌آشفتگی گذاردنِ هستندگانِ ساحتِ مادی>* به سببِ دوگونه بدی است <که آن دو، بنیادِ>* هست‌وبودِ (=وجودِ) بدی اند.

رویِ‌هم‌رفته (=hangirdīgīh)، هست‌وبودِ بدی دو <ریشه و بُن دارد>*: یکي، <آن نوعِ از بدی که از بیرون>* درمی‌رسد؛ همان <نیرویِ>* همستیزنده است؛ <هماني که>* کارگرِ درد است؛ یکي دیگر، حِصّه‌اي (=bazišn / بخشي) از <نـهادِ درونـيِ>* خـودِ دیسـه‌ها ست [یا:فرآورده‌ها ست]؛ که از آفرینش همراهِ آن است؛ این <حـصّه‌يِ درونـی است کـه در> هـمه‌يِ جرثومه‌ها آشفتگی پدید آرد.(۱۳)

جهانِ مادی، نهاده‌شده بر <تشکیلِ>* پاره‌ها و فرآورده‌هایِ کالبدی <ـِ جداجدای است>*.

هـر آن <کـالبدي>* کـه سر بـه آشـفتگی گـذارد، رو سـویِ بُـن <ـِ آغـازینِ خـود>* بندبند خواهدشد؛ اندام‌ها به بُنْ‌ماده‌ها (=عناصر)، <بُنْ‌ماده‌ها به هستندگیِ تهی از صـورت،>* و، انواع (=ēwēnag)(۱۴) و کالبدهایِ جداجدا به فراهم‌آورنده <یِ آغازینِ خود، هماني که>* از بنیاد، دارنده و سازنده‌شان بود <باز خواهند گشت؛(۱۵) ولی هیچ چیز>* سر به نیستی نخواهدگذارد.

<در پاسخِ این پرسش که آیا جهانِ مادی آرایشِ نو می‌پذیرد یا نه؟ باید بگوییم که آری؛>* هر آنچه که <در فراوندِ هستی>* سر به آشفتگی گذارد، دیگر باره آرایشِ نـو پـذیرد؛ <ایـن>* رازْآشکاريِ دین است.

به میانجیِ نیرویِ جهانْ‌آفرین چنین کاري شدنی ست؛ به همان گونه که در آغاز <ـِ آفرینش>* شدنی بود.

۹. آن کالبدهایي که دوباره آرایشِ نو می‌پذیرند، از نظرِ اینکه از یک بُنِ پاک‌وناب <و تهی از

آلودگیِ اهریمنی >* سرشتمند شده‌اند، از آن کالبدهایی که از بُنِ آمیخته‌یِ اهریمن‌زده سرشتمندشده‌اند، جداگوهری دارند (=ǰud-hēnd)؛ چنین کالبدهایی، که اندام‌هایِ جداجدایِ‌شان با نیرویِ جهانْ‌آفرینِ همهْ‌آگاهِ همهْ‌توان دوباره سرهم‌بندیِ می‌شود، با یکدیگر همانستی <ـِ سرشتی و آفرینشی >* دارند (=ham hēnd).(۱۶)

۷. <کالبدهایِ مادی >* به سببِ آنکه بُنْ‌ماده‌هایِ (=zāhagān / عناصر) <جداگانه‌ایِ در ساختِ خود دارند، >* دارنده‌یِ اندام‌ها و انواع و اَفراد <ـِ گوناگون اند >*(؟).(۱۷)

II. <تَرادیسی و مشارکتِ قوایِ جهانِ مینَوی به جهانِ مادی:(۱۸)

۱. همْ‌انبازی و مشارکتِ قوایِ >* مینَوی در جهانِ مادی از دو <راه است؛ که عبارت >* است از <فرماندهیِ >* روان اندر تن و، <فرماندهیِ >* جان اندر روان: که برایِ نگه‌داری و رایْ‌فرماییِ جهانِ مادی بایستمند اند.

<مشارکت و فرماندهیِ نیروگانِ >* مینَوی در جهانِ مادی، درست، بمانندِ <فرماندهیِ نیرویِ >* جانِ زندگی‌بخش، <فرماندهیِ قوه‌یِ >* خودْآگاهیِ بینایی‌بخش، و، <فرماندهیِ قوه‌یِ >* روانِ رایْ‌فرماینده بر تن است.(۱۹)

۲. دربارهِ شناسه‌یِ (=wimand / مرز / تعریف) جهانِ مینَوی:

هر آن چه با سُهِش‌هایِ تنانی (=حواسِ جسمانی) سُهیده نشود (nē-sōhīhēd / محسوس نشود / هُوشیده نشود)، و، تنها با چشمِ جان دیده شود، از آنِ جهانِ مینَوی <یا مینو >* است.

۳. <شیوه‌یِ >* سامانِشِ قوایِ مینَوی <بر جهانِ مادی، >* بمانندِ <شیوه‌یِ فرماندهیِ >* روانِ پُرزور (=پرقدرت) است ـــ درست، بمانندِ <فرماندهیِ نیروگانِ >* یاد و هوش و خِرَد و دیگرِ نیروگانِ جان است.

۴. <***در باره‌یِ همانستیِ مینَویِ*** >* ***روان*** <***و وَخْش و سرشت، و، یکسانی‌ها و جداسانی‌هایِ آنان:*** >*(۲۰)

روان، وَخْش (=لَمعه‌یِ الٰهی) و سرشت، از آنجا که هر سه <دارایِ وجود و گوهری >*

مینوی اَند، با یکدیگر همانَستی دارند (=ham hēnd)؛ ولی، روان و فْرَوَهْرْ <از نظرِ ماهیت>* از وَخْش جداسانی دارند: به سببِ آنکه روان و فْرَوَشیْ <تنْ‌پوشِ>* هستندگیِ مادی نیز <می‌پذیرند>*.

ولی، وَخْشْ (=لَمعه‌ای الٰهی)، سامانِ هستندگیِ مادی <نپذیرد>*.

روان و فْرَوَهْرْ <جدای از اینکه در زمینه‌یِ هستیْ‌پذیریِ مادی و وجود با یکدیگر همانندی دارند، در برخیِ ماهیات>* جداسانی نیز دارند؛ از آن روی که، <خویشکاریِ>* روان،(۲۱) کامْ‌مندانه (=اِراده‌مندانه) و کامْ‌کارانه است؛ <خویشکاریِ>* فْرَوَهْرْ سرشتمندانه و سرشتْ‌کارانه است.

<جدایِ از اینکه، وَخْشْ و روان، از نظرِ گوهر و وجودِ مینَوی یکسانی‌دارند،>* وَخْشْ از روان جداسانی <ـِ کارکردی و مَهیّتی>* نیز دارد: از آن روی که، روان، ذاتِ (=xwadīh / ذاتیت) وَخْشْ است و، وَخْشْ نیرویی در <دسترَسِ>* روان است.

<روان و فْرَوَهْر و وَخْشْ جداسانی‌هایِ مهیتی و کارکردیِ دیگری نیز دارند:>*

هر سه، به سببِ خویشکاری‌هایِ جداجدایِ‌شان (=jūd-kārīh / جداکاری)، از یکدیگر نیز جداسانی دارند: زیرا: خویشکاریِ وَخْشْ و خِرَد <همان قوه‌یِ>* گزینِش‌گرانه است؛ و خویشکاریِ فْرَوَهْرْ یاری‌رساندنِ به سرشتی است که همراهِ با آن وَخْشْ(؟) است. <جدایِ از این، خویشکاریِ>* روان، کامْ‌کارانه (=اردی) نیز هست.

<روان و فْرَوَهْرْ و سرشت و وَخْش، در زمینه‌یِ ساماندهیِ جهان نیز جداسانی‌هایِ کارکردی و مهیتیِ دیگری نیز دارند:>*

روان، از فْرَوَهْرْ و سرشت و وَخْشْ جداسانی دارد: <از آن روی که:>* روان، سامانِش خود را از فْرَوَهْرْ دارد؛ ولی، وَخْشْ <و سرشت>* سامان‌یابیِ خود را از روان دارند.

<نیروگانِ پیشگفته>* از آن روی که، با بادِ جانفزایی که ساماندهنده‌یِ جانِ مردمان است، یکجا گِرد می‌آیند، با یکدیگر یکسانی <ـِ کارکردی نیز>* دارند.

فْرَوَهْرْ، به میانجیِ سرشتِ آتش، جانْ‌اَفزایِ باد است؛ و در <پیکرِ*> بادِ جانْ‌اَفزا زندگیْ‌بخشِ تن است.

روان، در سامانِ <فرودآمده>* در تن (=در سامانِ تنمندی)، در همراهیِ با قوه‌یِ خودْآگاهیِ وَخْشمند، بیناکننده و رایْ‌فرمایِ تن است.

از آنجا که قوه‌یِ خوذْآگاهی (=bōy) و وَخْش، در سامانِ مینُوانـه، <خـویشکاری>*-شـان سامان دهی است، <در زمین نیز>* در سامان‌دهیِ <تـن و جـانِ>* مـردمان بـا یکـدیگر <همکاری و>* همانَستی دارند.

اگر، در این یگانستیِ فْرَوَهْرْ و قوه‌یِ خوذْآگاهیِ وَخْشْمند <با روان،>* شخص (=tan) بمیرد، <اگر روانِ شخصِ مرده پارسا باشد،>* همراهِ با روانِ پارسا <قویِ خوذْآگاهی و فْرَوَهْرْ، چون با روانِ پارسا همگوهری دارند، از روان جدا نخواهند شد>*.

<ولی،>* قوه‌یِ خوذْآگاهی و فْرَوَهْرْ از روان جداخواهندشد اگـر کـه روان <ـِ شـخصِ درگذشته،>* تباه از گناه باشد (=druwandīhīdag)؛ <در نتیجه>* قوه‌یِ خوذْآگاهی و فْرَوَهْر از آن (=روانِ تباه از گناه) جدایی خواهندگرفت.

۵. در باره‌یِ هستیِ (=وجود) ایزدان و دیوان، <آنگونه که از کتابِ>* دین پیدا ست:

(الف). در باره‌یِ هستیِ ایزدان:[۲۲]

<هستیِ ایزدان، در زادونهادِ خـود، هـمان قـوه‌یِ>* «وَخْش»ِ نـیکو ست؛ <کـه از نـظرِ زادونهاد، با زادونهادِ>* خِرَد <ـِ جهان>*[۲۳] یکي ست.

(ب). در باره‌یِ هستیِ دیوان:

<هستیِ دیوانِ آسمانی، در زادونهادِ خود، همان قـوه‌یِ>* وَخْشِ بـد است؛ <کـه از نـظرِ زادونهاد، با زادونهادِ>* تلون‌خواهی <ـِ اهریمنانه>* یکي ست.

<بودوباش و ستیزش میانِ خِرَد و تلون‌خواهی>* در تنِ مردمْزادگـان، آنگـونه کـه در بـالا پیدا ست، گواه <ـِ درستیِ این گزاره است>*.

۶. <در باره‌یِ ماهیت وگوهرِ مینَویِ ستودگانِ آسمانی و دیوان:>*

از ایـن نـظر، هـر دو (=ایـزدان و دیـوان) <دارایِ وجـودي>* مـینَوی‌انـد؛ ولی، بـه سـببِ جدامرزی‌هایِ‌شان، جداسانی‌هایِ‌شان بیش‌تر از یکسانی‌هایِ‌شان است.

زیرا که، شناسه‌یِ (=wimand / تعریفِ) ایزدان، «***مینُویِ زنده‌یِ نامیرایِ دانا***» ست؛[۲۴] و، شناسه‌یِ دیوان، «***مینُویِ زنده‌یِ بدمرگِ بدآگاه***» می‌باشد.[۲۵]

۷. *در باره‌یِ روانِ مردمِ پارسا و تبه‌خو:*(۲۶)

*(الف). <ماهیتِ روانِ مردمِ پارسا:>**

روانِ <مردمِ>* پارسا، به سببِ همسامانی با <ماهیت>* ایزدان —از آنجا که <ماهیتِ مینَویِ ایزدان، گوهريِ>* **«زنده و دانا و نامیرا»** ست— در سامانِ پارسایی‌اَش، <از نظرِ ماهیت، مانندِ>* روانِ ایزدان است.

*(ب). <ماهیتِ روانِ مردمِ تبه‌خو:>**

روانِ <مردمِ>* تبه‌خو به سببِ همسامانی‌اَش با <ماهیتِ>* دیوی —از آنجا که <ماهیتِ مینَویِ دیوانِ آسمانی، ماهیتيِ>* «زنده و بدآگاه و میرنده» است— در سامانِ تبه‌خویانه‌اَش، همسامانِ روانِ دیوان است.

<این گزاره،>* در بابِ هستيِ هر دو مینُوی <ـِ ایزدی و دیوی، که در>* بالا <نوشته آمد، سرتاسر>* گواهيِ گواهینه (=مُستَنَد) است.

هر آنچه مانندهٔ‌یِ ستودگانِ آسمانی است، دانا ست؛ و هر آنچه مانند‌ه‌یِ دیو و دروج است، بدآگاه است؛ <آنچه که در بالا>* درباره‌یِ هستيِ هر دو مینُوی <ـِ ایزدی و دیوی گفته آمد، میانِ>* کارهایِ مردمانه <نیز آشکار است که:>* بُن‌مایه‌یِ «دانایی» —اندر مردمان— ریشه‌یِ یزدانی دارد و، بُن‌مایه‌یِ بدآگاهی، ریشه‌یِ دیوی.

[<همه‌یِ آنچه که>* در بالا <نوشته‌آمد>*، سرتاسر، گواهيِ گواهینه است].(۲۷)

III. <آفریده‌هایِ گیتیایی:>*

۱. آفریده‌هایِ گیتیایی، رویِ‌هم‌رفته <بالِغ بر>* شش تایند:
آسمان و آب و زمین و گیاه و جانور و مردم.

۲. <ایزد،>* آسمان را پیش <از همه‌یِ دیگر هستومندان>* آفرید؛(۲۸) <این، در آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست. پس از آن، آب را آفرید؛ آنهم از بهرِ نگه‌داریِ دوسویه‌یِ سازگارانه‌یِ نیرویِ باد؛ زیرا که(؟) باد، مینُویِ هوا (=جوّ / way) ست؛ <یعنی:>* گوهرِ آسمان.(۲۹)

پس از آن، زمین را آفرید؛ پس از زمین گیاه و سپس جانور و، در پایان، مردم را آفرید.

هر پنج‌تایِ‌شان (=آب، باد، زمین، جانور و مردم) در اندرونِ (=مُحاطِ در) آسمان اند؛ و <طاقِ

آسمان، >* بیرونی‌ترینِ همه‌یِ آفریده‌ها ست؛ و بر همه <یِ آفریده‌ها>* سر است و همه، بُن از آسمان گرفته‌اند(؟)؛(۳۰) <این نکته نیز، در آموزانِش‌هایِ دین>* پیدا ست.(۳۱)

۳. تازِشِ آب <ـِ فَلَکی / آسمانی>* در سرتاسرِ فَلَکِ جَوّ، تا به زیرِ گردشگاهِ ستارگان (=star-pāyag / ستارهْ‌پایه / آسمانْ‌پایه / فَلَکِ ستارگان) گسترده شده است.(۳۲)

پایین و بالا و همه‌یِ پیرامونِ زمین، نهاده‌شده بر نیرویِ آبِ ساماندهنده و سازنده است.

گیاه بر زمین می‌روید؛ جانوران <برایِ زیستن>* از گیاهان یاری می‌گیرد؛ و، مردمان از جانوران.

۴. مردمیان، سرآمدِ <همه‌یِ>* آفریده‌هایِ گیتیایی اند؛ و، اندر مردمان، شهریارِ نیکِ کشوربانْ <سرآمدترین>* است.(۳۳)

۵ و ۶. <..>*.

I.۷. [[بنیادِ هستندگیِ مادیِ گیهان، بهره‌ای از آن روشناییِ ناپیداکرانه است (=anaγr-rōšn / روشناییِ بی‌پایان)؛ که نزدیک‌ترینِ هستندگان به <اورمزدِ>* جهانْ‌آفرین است؛ و با چند پیوند [یا: میانجی]، فروغی از آن روشنایی <ـِ ناپیداکرانه>*، پرتوی از آن فروغ <ـِ برآمده از آن روشنایی،>* و، رَخشانی از آن پرتو <یِ برآمده از آن فروغ است>*، تا برسد به فَلَک <ـِ آسمان>*، و از فَلَک <ـِ آسمان،>* به کمکِ آفرینشِ خداوندی سر به پیدایش گذارد: <یعنی هستندگیِ>* گیتیِ گرم-نمور: آغازگاهِ <همه‌یِ>* آفریدگان.

و از هستندگیِ گرم-نمور، <سر از>* «هستندگیِ پوینده» <درمی‌آورد: یعنی آغازگاهِ>* بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه (=عنایرِ اربعه)، که اینانند: **باد و آتش و آب و خاک**.

از «هستندگیِ پوینده» <سر از>* «هستندگیِ پاینده» <درخواهدآورد؛ یعنی مرحله‌یِ هستیْ‌پذیریِ طبقه‌یِ>* «انواع» آمیخته <از بُنْ‌ماده‌ها؛ در این مرحله است که>* بنْ‌ماده‌هایِ <آمیخته در طبقاتِ>* انواع <ـِ هستندگان>* به کالبدها <یِ جداجدا>* بخش‌بخش‌می‌شوند؛ <و در این مرحله از هستی است که:>* کالبدها <یِ نوعیه>* در آنی که واپسین <پایگان از>* آفریده‌هایِ گیتیایی است، <از یکدیگر>* جداکرده‌می‌شوند؛(۳۴) <جدا شدنی‌ای>* که از رهگذارِ آن، <واپسین مرحله از>* آفریده‌هایِ گیتیایی سرهم‌می‌شود (=hangirdīgīhēd)]].(۳۵)

<..>*.

III.۵. آهومند (=عیب‌ناک) شدنِ جهان برخاسته از ذاتِ اورمزدِ جهان‌آفرین ـــ <که به ذات،>* گوهرِ تهی از آهویِ جهان و، کننده‌ايِ بی‌آهو است ـــ نمی‌باشد؛ بلکه، برخاسته از کنشِ آن آهوآورنده‌یِ همه‌یِ آهوان، <یعنی>* اهریمن است.

III.۶. <البته که>* پاک گردانیدنِ جهان از آهو، از رهگذارِ زدودنِ اهریمنِ آهوآور (=عیبناک‌کننده) از آن (=جهان)، شدنی است.

آن <فرجامِ>* پاک‌کنندگیِ خداوند جهان را، با ابزارمندیِ جان‌هايِ سودمند <شدنی و، در آموزه‌هايِ دین>* پیدا ست؛ و، <دیگرِ>* کیشداران، در <زمینه‌یِ باورِ به>* نامیراییِ تنِ پسین (=کالبدِ نامیرايِ جدانشونده‌یِ جاودانه‌یِ بی‌آهویِ فرساخته‌یِ آنجهانی)، و، <باورِ به>* تهی از آهو شدن <ـِ فرجامینِ>* جهان، <با مزداییان>* هم‌داستانی دارند.

IV. <در باره‌یِ کار-نیرو، بازه‌یِ زمانی و فرجامِ کارِ جهان:>*(۳۶)

۱. کار-نیرويي (=nērōg / انرژی) که جهان با آن ساماندهی می‌شود، در ذاتِ <درونیِ>* هستنده‌ها و، در <نیرویِ>* یکیْ‌گروانه‌یِ همگوهران است؛ <که خودِ این نیرویِ درونیِ هستنده‌ها و نیرویِ یکی‌گروانه‌یِ همگوهران،>* برآمدِ کامْ‌آهنگِ جهانْ‌آفرین و کردوکارهایِ نازکْ‌روشانه‌یِ او ست؛ فلکِ جو(؟ ?ray / آسمانْ‌پایه) و نیز <ایزدانِ>* جنباننده (wāzēnīdārānˣ)،(۳۷) <از آن میان:>* فْرَوَهْرهايِ سْپَنْدْ (=اَردای-فْرَوَرْدْ)، <همان>* روشنان <ـِ آسمان>* که دست‌اندرکارِ جنبانندگی اند، برایِ وِی (=خداوند)، قوایِ ابزاری اند.

۲. پایانْ‌نوشت و بازه‌یِ زمانیِ جهانِ مادی، <به همان اندازه‌ای ست که>* پایانْ‌نوشتِ جهانْ‌آفرین بر آن استوار است [یا: پایانْ‌نوشتِ جهانِ مادی، <همانی است که>* اندازِش و تقدیرِ جهانْ‌آفرین بر آن استوار است]؛ <که آن،>* بنیادشده بر فروافکندن و، سرکوبِ اهریمن و، چاره‌جویی سویِ نیکی بردنِ آفریدگان است.

۳. فرجامِ جهانِ مادی: رسیدنِ به آن حد از فرساختگی است (=madan ō spurrīgīh) که جهانْ‌آفرین برایَش رَقَم زده است؛ <که برابر است با:>* سرکوبِ <مطلقِ>* اهریمن و، نیکْ‌فرجامیِ همه‌یِ آفریده‌ها در آفرینش <ي نو>*.

یادداشت‌ها

۱-در ترجمه‌ی این روایت، واژه‌ی «هستندگی» را برابرِ «بَویشْنْ / bawišn» آورده‌ایم؛ و، واژه‌ی «آفریده‌ها» را برابرِ «دَهیشْنْ / dahišn». گمان و بازشناختِ ما این است که نویسنده، از کاربردِ واژه‌ی «بَویشْنْ / bawišn»، سرتاپایِ هستی، از مینَوی تا مادی، را درنظردارد؛ و از بکار بردنِ واژه‌ی پهلویِ «دَهیشْنْ / dahišn» تنها، آفرینشِ جهانِ مادی را در نظر دارد.

۲-این عبارت را سرتاسر برابرِ عبارتِ پهلویِ «تُد گُوهْرْ ئیِ دامان تُش آهُوگِنیدَگیهْ» آورده‌ایم.

می‌توان چنین نیز ترجمه کرد:

«در باره‌یِ آن گوهرِی <دیوی>* که تنابندگان را آهومند (=عیبناک) می‌کند».

۳-واپس راندنِ شتاب <ــِ دردْآورِ اهریمن از هستی> .... awištāb-spōzīh

۴-در دستگاهِ اندیشگانیِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، اهورامزدا در کارِ گستردن و منبسط کردنِ بساطِ جهان است؛ اهریمن در کار تنگ‌تر کردنِ عرصه‌یِ آفرینش است و برایِ رسیدنِ به این فرجامِ اهریمنْ‌پسند، بر جهان، نیرویی خُردکننده و قابض واردمی‌آورد. نویسندگانِ دینْ‌کرد این پادْرفتارِ اهریمنی را با دینواژه‌یِ پهلویِ «اَویشتاب» فرامی‌گویند. ما، در گزارشِ خود از دینْ‌کرد، دینواژه‌یِ درنظر را «شتابِ دردآور یا قابضِ اهریمن بر جهان»، ترجمه کرده‌ایم.

خویشکاری و وظیفه‌یِ آفرینش نیز این است که «اَویشتاب-سْپوزیهْ» کند؛ یعنی فشار و هجمه‌یِ قابض و تنگ‌کننده‌یِ اهریمن را از جهان بزداید.

۵-«ابزارِ نیرویِ فَلَکی» را برابرِ سخنواره‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که ما آن را «رَی-ئُوز-اَبزاریه / ray-ōz-abzārīh» خوانده‌ایم.

سخنواره‌یِ درنظر، سربه‌سر ارسطویی است.

در اندیشه‌یِ ارسطو و، به پیرویِ از او، نویسندگانِ دینْ‌کرد، «*رَی / فَلَک*»، کارگاهِ نخستینِ هستی است.

۶-««هستندگیِ جهانِ مادی» را برابرِ فرزانواژه‌یِ پهلویِ «بَویشْنْ / bawišn» آورده‌ایم.

کتابِ سومِ دینْ‌کرد، کرده‌یِ ۴۱۶ اُم، فرزانواژه‌یِ «بَویشْنْ» را اینگونه تفسیرمی‌کند:

mēnōg dādār fradom azišig āfurišn; ī xwānīhēd «bawišn».

۷-در دستگاهِ اندیشگانی-فرزانشیِ ارسطو، عنصرِ هوا، گرم-نمور است.

۸-در این روایت، واژه‌ی پهلوی «دِسَگ / dēsag» را تنها با تغییرِ صورتِ آوایی آن در فارسی، «دیسه» ترجمه کرده‌ایم. بی هیچ گمانی، نویسندگانِ دینْ‌کرد، دستِ کم در کتابِ سوم، از بکار بردنِ این واژه، همان بحث و فحصِ ارسطویی «ماده و صورت» را در نظر داشته‌اند. خواننده‌ی فرزانْ‌پژوه نیز، دیسه را (که برابرِ dēsag آورده‌ایم)، می‌باید به همان معنای ارسطویی بحث (=فاصلِ جنس، مقومِ نوع) بدیده بگیرد.

در بسترِ سخنِ پهلوی، سخنواره‌ی «دِسَگ ئی فْرَدُم / dēsag ī fradōm» سخنْ‌گوشه به نخستین صورتي است که در ماده‌ی آغازینِ هستی صورت می‌بندد. در نظامِ ارسطویی نیز، ماده‌ی بدونِ صورت و صورتِ بدونِ ماده ناشدنی و نَشاید-شَوانه است.

۹-امپدوکلس، نوگُزارِ اندیشه‌ی بُنْ‌ماده‌هایِ چهار-گانه / عناصرِ اربعه دانسته‌شده‌است.

۱۰-«هستندگیِ پاینده» را برابرِ «بَویشن-اِستیشنیه / bawišn-ēstišnīh» آورده‌ایم؛ نویسنده می‌خواهد، تقرر، برجاهستی، ثبات و استوارشِ هستندگیِ مادی را بربگوید. بجز بحثِ تقررِ هستی، هیچ معنایِ درست‌نَمایِ دیگري برایِ این سخنواره‌ی پهلوی نتوانستیم یافت. می‌توان «استوارشِ هستندگیِ مادی» نیز ترجمه کرد.

۱۱-«کالبدهایِ تک‌تک و جداجدا» را، در این روایت، برابرِ فرزانْ‌واژه‌ی پهلویِ «کیربان / kirbān» آورده‌ایم. بی هیچ گماني، نویسنده‌ی این روایت، همان بحثِ ارسطوییِ «جنس و فصل و نوع و افرادِ انواع» را فرادیدِ خود داشته است. خواننده‌ی فرزانْ‌پژوه باید بداند که در اینجا با بحثِ «طبقاتِ انواع و افراد» روبه‌رو ست.

۱۲-خواننده چشم دارد که پس از این، با پاسخِ پرسشِ هفتُمِ سرنامه روبه‌رو شود؛ ولی چنین نیست؛ و بی‌درنگ، پاسخِ پرسشِ هشتُم از جُستارِ یکُم به میان نهاده می‌شود. روشن است که با افتادگی‌اي از همان نوع افتادگی‌هایِ جاافتاده در دینْ‌کرد روبه‌رو ایم.

۱۳-اگر خوانِشِ ما از این بند درست باشد، پی‌آمدِ دانشی-فرزانشیِ شایان و مهمي می‌توان از آن برکشید: اَبدان، برایِ هستیدن (=ایجاد)، نیازمندِ تفرداند (=تکْ‌شدگی)؛ یعنی نیازمندِ تفرد (=تکْ‌سازی / تکمند شدن) و تجّزی (=جدانَستی) از نوعِ خود اند. اما همین تفرد و تجّزی، آغازگاهِ آشفتگی و بندبند شدن و فروپاشندگیِ (=اضمحلالِ) اَبدان است.

به دیگر سخن، هر پدیدْآمده‌اي، در همان دَمِ ایجاد، ضدِّ خود را با خود همراه دارد؛ هر هستیدني در همانِ دَمِ هستیْ‌پذیری، فرایندِ پی‌گیریِ هستی، و، واگرایی از هستی را یکجا دارد:

جنگِ اضداد است کُلِّ این جهان — صلحِ اضداد است و جنگِ جاودان
جنگِ اضداد است چون کُل بنگری — ذرّه‌ذرّه جنگِ دین با کافری
این یکی ذرّه همی پَرّد به چپ — وان دگر سوی یمین اندر طَلَب
وان یکی بالا و آن دیگر نگون — جنگِ فعلی‌شان ببین اندر سکون
این جهان، زین جنگ قائم می‌بُوَد — مستمرّی می‌نماید در جسد.

۱۴-در انسان‌شناسیِ مزدایی، انسان از پنج جزء ترکیب‌یافته‌است: تن، جان، روان، اِونگ (=مثالِ نخستین) و فْرَوَشی. تن، جزءِ مادیِ او ست؛ جان همان است که با باد همبسته است: دَم و بازدَمِ نَفَس؛ روان، همان شعور و آگاهی است که می‌شنود و می‌بیند و سخن‌می‌گوید و می‌داند؛ اِونگ همان است که در جایگاهِ خورشید [=خورشیدْپایه] است؛ و، فْرَوَشی، آن جزء از انسان است که به حضورِ اورمزد می‌رسد .... حکمتِ این خلقت در این است که در دوره‌یِ تهاجمِ زیانکارِ بزرگ (=اهریمن) انسان‌ها می‌میرند: تنِ آن‌ها به خاک، جانِ‌شان به باد، اِونگِ آن‌ها به خورشید و روانِ آن‌ها به فْرَوَشی می‌پیوندند. از این است که دیوان را توانِ نابودیِ روان نیست .... اِونگ، میراثیِ بازمانده از یک فکرِ نجومی و زیست‌شناسیِ قدیمی است که در هند نیز شایع بوده‌است. بنا بر این فکر، روحِ مثالیِ انواعِ گوناگونِ موجوداتْ در اجرامِ سماوی حفظمی‌شود. مثلاً، روحِ گاو در ماه است و روحِ گیاهان در ستارگان.

م.م. شریف، تاریخِ فلسفه در اسلام، ۱۳۶۲، جلدِ اول، ص ۸۹.

۱۵-برایِ پیگیریِ این بحث در ادبِ فرزانوَرانه، نگاه کنید به عبارتیِ از متافیزیکِ ارسطو:

«همه‌یِ موجودات باید به مرحله‌ایِ برسند که به عناصرِ خودْ مُنحَل شوند».

ارسطو، متافیزیک، کتابِ دوازدهُم (لامْبْدا)، فصلِ دهُم.

۱۶-نظرگاهِ نویسنده، آنگونه که ما درمی‌یابیم این است:

آن اندام‌هاییِ که در جهانِ آخرت بازآفرینی می‌شوند، همان‌هاییِ اند که ساخته و پرداخته‌یِ این‌جهانیِ اورمزد اند؛ وگر نه، پاذْاندام‌ها و پاذْابزارها و سرشت‌هایِ اهریمنی دیگرباره آرایشِ نو نپذیرد.

۱۷-ترجمه‌یِ این عبارت، از سرِ گمان، و زیرِ دستگاهِ اندیشگانیِ ارسطویی، سیمایِ انجام پذیرفته است.

یکیِ ازپرسش‌هایِ جدیِ ارسطو این است که اگر اَفرادِ نوع، در ماده و صورت، یگانستی دارند،

پس، بُن‌انگیز و خاستگاهِ تنوعِ اَفرادِ نوع را چگونه باید درست‌نمایی (=توجیه) کرد؟

به دیگر سخن، منشأِ جداسانیِ فردِ الف از طبقه‌یِ نوعِ A از فردِ ب در همان طبقه‌یِ A در کجا ست؟

پاسخِ ارسطو این است که: «جداسانی‌هایِ اَفرادِ یک نوع، برخاسته از چنديِ (=کمیتِ) ماده و صورت برایِ اَفرادِ یک نوع است. یعنی: افرادِ تحتِ یک نوع، از آنجا که ماده و صورتِ خود را از طبقه‌یِ نوع گرفته‌اند، تحتِ یک طبقه از نوع نهاده می‌شوند، ولی از آنجا که چنديِ (=کمیتِ) ماده، و چنديِ اندام‌ها متفاوت است، افرادِ تحتِ یک نوع نیز متفاوت اند.

سخنواره‌اي را که ما، با گمانمندی، az <ǰūd>-zāhagān ī ˣpadiriftan خوانده‌ایم، ناظرِ به همین معنایِ «**تفاوت در چنديِ ماده‌یِ یک فرد از فردِ دیگر**» می‌دانیم.

به گمانِ ما، در این بند، بی‌راه نیست اگر در بابِ جداسانی‌هایِ انواع، و هم اَفرادِ انواع بحث شده باشد.

بهر روی، برایِ پیگیریِ این بحثِ ارسطویی (=منشأِ تفاوتِ افرادِ یک نوع)، نگاه کنید به فرزان‌نامه‌یِ گرانسنگِ وِی، متافیزیک، کتابِ هفتُم (زدتا)، فصلِ هشتُم.

۱۸-ترادیسی، ترانسفورماسیون، مشارکت، هم‌انبازی و مِسکسیسِ جهانِ مینو در گیتی، دوباره به همین زبان و بیان، در همین کتابِ سوم، کرده‌ی ۲۱۸ اُم دنبال‌می‌شود.

۱۹-ترجمه‌اي نزدیک‌تر به سخنِ پهلوی چنین است:

«<فرماندهيِ نیرويِ>* جانِ زندگی‌بخشِ تن، <فرماندهيِ قوه‌يِ>* خودآگاهيِ بینایی‌بخشِ تن، و، <فرماندهيِ قوه‌يِ>* روانِ رایِ‌فرماینده بر تن است».

۲۰-پس از این، نویسنده‌یِ روایت، البته به شیوه‌اي بس گزین‌گونه و حتی پْری‌مِتیو (primitive)، به بحثِ شناخته‌یِ «وجود و ماهیت» نزدیک می‌شود. و ریشه‌یِ یگانستی‌ها و همسانی‌ها و وحدت‌هایِ نیروهایِ مینَوی، از یزدانی تا دیوی، را در یکسانیِ وجوديِ آن نیروها می‌داند، و، جدانستی‌ها و تفاوت‌هایِ نیروهایِ پیش‌گفته را در تفاوتِ ماهویِ آن‌ها درنظرمی‌گیرد.

۲۱-درباره‌يِ «روان» نگاه کنید به عبارتي از بُن‌دهش:

بُـــن‌دَهِش، ت‌د۲، ۳۴، ۱۰: kū andar ˣēbgatīgīh mardōm mīrēnd; tan ō zamīg, gyān ō wād, ēwēnag ō xwaršēd, ruwān ō frawahr paywast; ku-šān ruwān murn<ǰ>ēnīdan nē-tuwān-bawād.

۲۲-نظرگاهِ تدوین‌کنندگانِ دینْ‌کرد (چه در این روایَت / کرده و چه در کرده‌هایِ ۱۰۸ اُم و ۱۰۹ اُم) این است که بحثِ «وجود و ماهیت / هستی و چیستی» را در گستره‌یِ ایزد نیز می‌توان دنبال‌کرد؛ ولی صدرایِ شیرازی، در فرزانْ‌نامه‌یِ گران‌ارجِ خود، زیرِ نامِ «دیدنی‌هایِ خداگونه‌یِ چشمِ جان / شواهدُالربوبیه»، سخت بر این اندیشه می‌تازد که ذاتِ واجبُ‌الوجود را دارایِ جنبه‌هایِ وجودی و مهیتی بیانگاریم. ایشان رتبه‌یِ بحث و تقسیمِ وجود و ماهیت را تنها در گستره‌یِ مٰاسواا... روا و به‌کاربردنی می‌دانَد (نگاه کنید به ترجمه‌یِ فارسیِ فرزانْ‌نامه‌یِ درنظر، ص ۱۱۶).

۲۳-بی هیچ گمانی سخن بر سرِ «عقلِ اول» است. در دستگاهِ اندیشگانیِ ارسطو، عقلِ اول، نخستین تراویده و سانِحِ ایزدِ ایزدان است.

در دستگاهِ اندیشگانیِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، عقلِ اول، از بُنلادهایِ ازلی و چهارگانه‌یِ جهان است.

۲۴-اینجا نیز، نویسنده، ازکاربردِ واژه‌یِ «دانا»، همان معنایِ «خِرَد»، و یک‌جنس بودنِ اَمشاسپندان با خِرَد (=عقلِ کیهانی) را فرادیدِ خود دارد.

می‌دانیم، نزدِ شیخِ اشراق، عقول، افلاک، نفوسِ فلکی، زمان و حرکت، همان اربابِ انواع‌اند. شیخ می‌دانسته است که فهلویون، نامبرده‌ها را امشاسپندان می‌نامیده‌اند.

۲۵-«بدآگاه» را برابرِ «دُش-آگاه / duš-āgāh» آورده‌ایم؛ نویسندگانِ دینْ‌کرد، از این واژه، همان معنایِ آگاهی‌هایِ نادرستِ اهریمنی، که خود همان ناآگاهی است را در نظر دارند. در یکی از روایت‌هایِ دینْ‌کرد، به این نکته برمی‌خوریم که اگر بنا ست اهریمن و دیوان نیز دارایِ آگاهیِ درست و رسا باشند، دست از زادونهادِ اهریمنانه‌یِ خود برخواهند داشت؛ و این نشدنی ست.

۲۶-یا: دربارهٔیِ روانِ مردم، و، پارسایی و تبه‌خوییِ روانِشان.

۲۷-سخنواره‌یِ پایانیِ این بندِ در نظر را ـــ که در بندِ بالایی نیز نوشته آمده است ـــ درونِ قلاب همراهِ پرسشْ‌نماد نهاده‌ایم؛ گمان و بازشناختِ ما این است که نویسنده، از قلم افتاده‌هایِ خود را جبران کرده است. و بدینوسیله سخنواره‌یِ درست‌ترِ بندِ بالایی را گوشزد کرده است. نیز نگاه‌کنید به آوانویسیِ همین بند.

۲۸-ایزدِ بهمن، نخستین آفریده‌یِ مینَوی است؛ آسمان نخستین آفریده‌یِ گیتیایی است.

۲۹-در دستگاهِ اندیشگانی-فرزانشیِ ارسطو، زمین در میانجایِ گیهان است. گِردِ زمین را اَبَر-لایه‌ای از آب، و، گِردِ آب را اَبَر-لایه‌ای از هوا، و، گِردِ هوا را اَبَر-لایه‌ای از آتش فراگرفته‌است.

۳۰-سخنواره‌یِ پایانیِ این بند را برابرِ واژه‌اي از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «هَم-بُنیهیستَن / ham-bunīhistan» خوانده‌ایم؛ ولی دریافتِ روشنی از معنا و جانْمایه‌یِ این عبارتِ پهلوی نداریم. آیا نویسنده، با ساختنِ بُنْکنِشِ ساختگیِ (=مصدرِ جعلی) bun، می‌خواهد نشان‌دهد که همه‌یِ دیگر آفریده‌ها برایِ آسمان چونان ستون (=bun) اند؟ یا می‌خواهد این نکته را فرابگوید که، همه‌یِ دیگر آفریده‌ها، بُنِ مادیِ خود را از آسمان (=در جایگاهِ نخستین آفریده‌یِ محیطِ بر همه) برگرفته اند؟

۳۱-نگاه کنید به فرزان‌نامه‌یِ ارسطو زیرِ نامِ «در آسمان»:

«ما (=ارسطو)، لفظِ آسمان را به جوهرِ آخرینِ محیطِ عالم اطلاق می‌کنیم؛ به عبارتِ دیگر، «آسمان» جسمِ طبیعی است که در دورترین محیطِ عالم جای‌دارد. در حقیقت، ما معمولاً لفظِ آسمان را به آخرین و بالاترین منطقه‌اي اطلاق می‌کنیم که آن را جایگاهِ هر چه الٰهی (=تئوئیک) است می‌دانیم».

ارسطو، در آسمان، کتابِ اول، فصلِ نهم (=در یکتاییِ آسمان)، ترجمه‌یِ اسماعیلِ سعادت.

نخستین بار در ایران، صدرایِ شیرازی، بی هیچ آشنایی با زبانِ یونانی، تنها بر پایه‌یِ شمِ فرزانْوَرانه‌یِ خود دریافت که فرزانواژه‌یِ «الٰه» (که در ترجمه‌یِ بحث‌هایِ ارسطو به عربی به‌کارمی‌رود) به معنیِ خداوند نیست و هر گونه «موجودِ مجرده‌یِ عقلانی» را شامل است.

۳۲-در اینجا، نویسنده، برایِ فراگفتِ معنایِ درنظرِ خود، سخنواره‌یِ پیچیده‌اي را بکار می‌برد.

جز آنچه ترجمه کرده‌ایم معنایِ درستْ‌نماو مثبتِ دیگري به نظر ما نیامد؛ ولی آشکار است که نویسنده، در این بند و دو بندِ پیشین و پسین، از نسبتِ آفریده‌هایِ شش‌گانه سخن می‌راند.

۳۳-خواننده، چشم آن دارد که پس از این، با پاسخِ پرسش‌هایِ پنجُم و ششُمِ جُستارِ سوم، در بابِ آفریده‌هایِ گیتیایی، برابرِ آرایه‌یِ سرنامه روبه‌رو شود؛ ولی چنین نیست؛ و سخنْمایه‌اي (=مطلبی) یکسره متفاوت به میان نهاده می‌شود؛ که می‌تواند بخشِ آغازینِ جُستارِ سوم، یا، پاره‌ْنوشته‌اي از پاسِخِ پرسشِ پنجُمِ جُستارِ یکُم باشد که در جایِ بایسته‌یِ خود، بی‌پاسخ مانده است.

۳۴-آشکار است که از هستی‌پذیریِ تَنانِ تکمند و مفرد و فردِ واقعی سخن‌می‌راند.

۳۵-زینه‌ها، پایگان‌ها و مراحلِ آفرینشِ جهان، از مینَوی تا گیتیایی، برابرِ آموزه‌یِ کرده‌یِ ۱۲۳ چنین است:

1. dādār-nazdtōm = rōšnīh ī bun-rōšn = anaγr-rōšn,

2. frōg ī az ān rōšn,
3. brāh ī az ān frōg,
4. bām ī az ān brāh,
5. ray,
6. dahišnān fradōm bun = garm-xwēd gētīg = bawišn,
7. zāhagān čahār = bawišn-rawišnīh,
8. ēwēnagān ud kirbān = bawišn-ēstišnīh,
9. kirbān ī wizārdag = stī.

جایِ آن است نگاهی گذرا کنیم به نظامِ طولیِ جهان، در دید و باورِ فرزانه‌یِ فرهمندشناس (=شیخِ اِشراق)، در کتابِ پرآوازه‌اَش زیرِ نامِ «فرزانشِ فرهمندی / حکمةُالاشراق»:

عالمِ انوارِ مینوی:

نورالانوار (=ینبوعِ‌النور)،
نورالاقرب / نورِ قاهرِ نخست / منشأِ حرکات (بسنجید با بَویشن-رَویشنیه)،
نورالاقاهر (=انوارِ قاهره‌یِ اَعلَوَن)،
نورِ چهارُم،
انوارِ واسطه / اَمشاسپندان / ملائکه / عالمِ ملکوتِ اعلی،
نورِ تحتُ‌القمر / عالمِ ملکوتِ اسفل:
عالمِ نفوس و روان،
نورُالاسفهبدُالانسی،

عالمِ غواسقِ برزخی:

غاسقِ اول (=خلقِ آسمان و آتش و زمین و آب و هوا)،
تا برسد به غَسَقِ اسفل.

۳۶-کرده‌یِ ۱۲۳، جُستارِ چهارُم (=برابرِ شماره‌زنیِ ما)، به سه پرسش، آنهم به گونه‌یِ گذرا، بنا به رسمِ نویسندگان، می‌پردازد:

نخستین پرسش این است که نیرویِ استوارکننده و سامانْ‌دِهِ جهان از کجا تأمین می‌شود؟

اما پرسشِ دوم، هم در سرنامه و هم در نوشتارِ توضیحی، دستکاری شده و ناخوانا به نظر می‌رسد؛ از این روی، واژه‌اي را که با گمانمندی، «بازه‌یِ زمانی» ترجمه کرده‌ایم، ترجمه‌یِ واژه‌اي آسیب دیده و دستکاری شده از نوشتارِ پهلوی است که آن را با گمانمندی «هَنْدازیشْنْ / handāzišn» خوانده‌ایم.

از آنجا که سخنواره‌یِ «گِتیگ هَندازیشْنْ فْرَزام / gētīg handāzišn frazām» از سخنواره‌هایِ پُرکاربردِ نویسندگانِ دینْ‌کرد است، و از آنجا که نوعِ پاسخ نیز روشنکردِ پرسش از «پایانْ‌نوشت» است، اندکی به درستیِ نوشت‌وخواندِ خود امیدواریم.

پرسِشِ سوم این است که: «هدفِ از خلقِ گیتی چي ست؟»

نویسنده، خود پاسخ می‌دهد:

ابزاري برایِ سرکوب و دور راندنِ تازِشِ اهریمن.

اما جدایِ از اینکه پایانگاهِ خلقِ گیتی کجا ست، پس از اِمحاء و نیست‌شوندگیِ اهریمن، جهان، خود به کجا می‌رود؟

نویسنده‌یِ این روایت پاسخ می‌دهد:

به سویِ کمالِ مطلق (=madan ō spurrīgīh).

۳۷-آشکار است که از «عقولِ افلاک» و «محرکانِ فلکیِ سیاراتِ» ارسطویی سخن‌بمیان‌آمده‌است. بـهر روی، نگاه کنید به: ارسطو، متافیزیک، کتابِ دوازدهم (=لامبدا)، فصلِ هشتُم (=عقولِ افلاک).



۱۲۴. ۱. در باره‌یِ رزمِ گیهانی؛

۲. رزمگاه؛

۳. جنگاورانِ (=āyōz / شرکت کنندگانِ) رزم؛

۴. سالارِ رزم <ـِ گیهانی>*؛

۵. رزمْبان (=سرکرده‌یِ رزم)؛

۶. رزمنده (=کسي که به رزم دامن می‌زند)؛

۷. واپسْ‌زننده‌یِ رزم؛

۸. <رهاینده از رزم =کسي که از رزم سربلند بیرون می‌آید>؛

۹. بازنده‌یِ رزم (=کسي که از رزم سرافکنده بیرون می‌آید)؛

۱۰. رایْ‌فرمایِ رزم؛

۱۱. فرجامِ رزم <ـِ گیهانی>*، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

۱. رزمِ گیهانی، نبردي با گوهرِ جداسان (=اهریمن) است.

۲. رزمگاه، جایگاهِ آمیختگی <ـِ اهریمن با جهانِ مادی>* است؛ <یعنی>* از ستیزگاهِ رزمِ رزمندگان تا به گردشگاهِ ستارگان (=ستارهْ‌پایه).

۳. جنگاورانِ رزم، آفریده‌هایِ گیتیایی اند.

۴. سالارِ رزم <ـِ گیهانی>* مردمیان اند.

۵. رزمْبان (=سرکرده‌یِ رزم) اندر مردمان، نیکوشهریارِ کشوربانِ فرزانه‌یِ دینْ‌دستور است.(۱)

۶. رزمنده (=رزمگر)،(۲) <مینُویِ>* بدآگاه است.

۷. واپِش‌زننده‌یِ رزم، مینُویِ دانا ست.

۸. رهاینده از رزم، رَدِ پارسا ست.

۹. بازنده‌یِ رزم، <همانی است که>* تبهْ‌خو بمیرد.

۱۰. رایْ‌فرمایِ رزم، اورمزدِ جهانْ‌آفرین است.

۱۱. فرجامِ رزم <ـِ گیهانی>*: برابرِ خواستِ فرزانه‌گروانه و رایْ‌فرمایانه <یِ جهانْ‌آفرین،>* شکستنِ ابزارها و فن‌هایِ (=kirrōg) <دروج آنهم>* با کمکِ داده‌ها و آفریده‌ها <یِ خود،>* و، آشفته گردانیدنِ سپاه <ـِ دروج>* و، نیست‌ونابود گردانیدنِ ابزارهایَش است؛ <به‌گونه‌ای‌که>* همه‌یِ آفریدگانِ نیکو ــ همزمانِ با سرکوبِ اهریمن ــ پاداش <ـِ آنجهانی>* و نامیرایی و پیروزی <ـِ پایانی>* و خوشروانیِ جاودانه را <بهره برند>*.

یادداشت‌ها

۱-در بسترِ سخنِ پهلوی، نویسنده‌یِ روایت، شهریارِ نیکو-فرمان را به صفتِ «فرزانه‌یِ دینْ‌دستور / hu-dānāg dēn-dastwar نامزد می‌کند؛ نگریسته‌یِ نویسنده از این فروزه چِی ست؟

آیا فروزه‌یِ شهریار این است که همراهِ با کاروبارِ شهریاری، از دانایِ دینْ‌دستور، یعنی مجتهدِ اَعلَمِ زمانهْ نیک پیروی کند؟ یا، خودِ شهریار، هم، پادشاهِ نیکو-فرمان است و هم فرزانه‌یِ دینْ‌دستور؟ یعنی آیا پله‌وپایگاهِ شاهی و روحانیت را یکجا دارد؟

اگر معنایِ دوم درست باشد، با پادشاهِ فرزانه‌یِ افلاطونی چه اندازه نزدیکی یا دوری دارد؟

با مفهومِ ولایتِ فقیهِ امروزی چه اندازه نزدیکی یا دوری دارد؟

۲-رزمنده / رزمگر: کسی که به رزم دامن می‌زند.



۱۲۵. در این نکته که، در همین جهانِ مادی (=gētīgīhā)، از رهگذارِ زورمندیِ دینِ بهی [یا: به یوبه‌یِ زوْرآورکردنِ دینِ بهی]، شایسته است کسانی از بددینان را <سویِ بِدینی>* راهنمایی کرد (=winnardan)؛ <تا که>* آفت‌هایِ (=petyāragīh) بددینی از آنِ پیروان و رواجْ‌دهندگانِ خودِ بددینی شود، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

اورمزدِ جهانْ‌آفرین، بسی ستودگانِ آسمانی —از بهرِ سامان دهیِ آسمان و زمین، و از بهرِ ساماندهیِ وَزشِ بادها و، تازشِ آب‌ها و، رویشِ گیاهان و، پیدایش و پرورشِ مردم و جانور، همچنین از بهرِ پاسبانی از آفریدگانِ گیتیایی در برابرِ نابودگرانِ (=خَستندگان) تنابندگان، <یعنی:>* دیوان— را آفریده است.[۱]

<این نکته> به آشکاری رسیده که همراهِ با زورمندیِ دینِ بهی، <دینی که>* دینْ‌بُرداران از راهِ آن در کارِ زمزمه<یِ مَنْتْرَهایِ دین>* و یزش<ـِ یزدان>* اند،[۲] سامانِشِ (=راهنماییِ) ایزدگونه، در برابرِ [یا: درموضوعِ] چیره‌گری‌هایِ دیوان (=dēwān .... čērīh) —دیوانی که همیشه گراینده (=hamēšag āyōz) به کارِ ستیزه‌گرانه و آزاررسانی به‌انگیزه‌یِ آشفته‌گردانیدنِ جهانِ مادی و، خَستنِ آفرینش و مرگْ‌آوری اند— از راهِ رواجِ دینِ بهی <شدنی>* است؛ به گونه‌ای که، زمزمه<یِ مَنْتْرَهایِ دین>* و یزش<ـِ یزدان از سویِ>* دینْ‌بُرداران، خود، استوار بر رواجِ هر چه بیش‌ترِ زمزمه‌یِ <مَنْتْرَهایِ>* دینِ بهی است؛ <زمزمه‌یِ مَنْتْرَهایی که>* به افزایندگیِ زورمندیِ ستودگانِ آسمانی <می‌انجامد.[۳]

هر اندازه که شمارِ>* آفریده‌هایِ گیتیایی <و، زورمندیِ ستودگانِ آسمانی و رواج و زمزمه‌یِ منترهایِ دینِ بهی کاستی گیرد —کاستی‌پذیری‌ای>* که به بالاگرفتنِ کارِ (=gray-kārīh / رو

به وخامتْ‌نهادنِ) بددینی در جهان بیانجامد ــــ به همان اندازه دیوان در جهانِ مادی زورمندتر می‌شوند؛ <از زورمندیِ>* آنان (=دیوان) <در جهانِ مادی،>* افزایندگیِ آزاررسانیِ ویژه‌یِ بددینی و، افزایشِ آلودگیِ آب‌ها و، افزایندگیِ ناخوشی و وبا (=margīh) از سویِ همان بددینان خواهد بود.

از این روی، پیداست <برایِ پیش‌گیری از آزارهایِ بددینان،>* راهنماییِ کسانیِ از این بددینان، در این جهان، با کمکِ سپاهِ دینِ بهی و دینْ‌بُردارانَش، نیک از سرِ شناخت و آگاهی(؟)، شایسته است.

<کاهشِ پیروانِ بددینی منجر به>* صدمه زدنِ (=rēšgarīh) به کسانیِ از ایشان (=پیروانِ بددینی) ــــ که با ایشان از درِ ستیز در آمده اند ــــ و، نیروییِ برایِ خَستنِ <خودِ بددینان>* خواهد شد.(۴)

<یعنی، منجر به نابودیِ آن بددینانی>* از ایشان خواهد شد که در کارِ افزایندگیِ بددینی اند.

یادداشت‌ها

۱–پس، ستودگان یا همان ایزدانِ آسمانی، خود، آفریده‌یِ اورمزد اند برایِ رودررویی و نبرد با دیوانِ آسمانی. اما جدایِ از کارْپذیری و مسئولیتِ ایزدان در برابرِ دیوان، خویشکاری‌هایِ آفرینشیِ دیگری نیز دارند؛ که در همین روایت (=کرده‌ی ۱۲۵ اُم)، نویسنده بر برخیِ از آنان انگشتِ سخن‌نهاده‌است.

۲–این عبارت را اینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

«<این نکته> به آشکاری رسیده که به یوبه‌یِ زورْآور کردنِ دینِ بهی، و، به یوبه‌یِ <فراگسترشِ>* زمزمه و یزشِ دینْ‌بُردارانِ دینِ بهی ....

۳–از درونه‌یِ سخنِ روایت برمی‌آید که این افزایندگیِ در زورمندی، زمینه‌یِ تقدیسِ ایزدان است و از سویِ آنان عطا می‌شود.

۴–به گمانِ ما، بافتِ سخن در این بند، دچارِ گنگی و نارساییِ معنایی است؛ یا دستِ‌کم برایِ ما پیچیده و نادریافتنی می‌نماید. به ناچار، ترجمه‌یِ دو بندِ پایانی از سرِ گمان انجام‌گرفته است.



۱۲۶. دربارهٔ آشکاریِ قطعیِ (=tāštīg) این نکته که: بُن <ـِ جهان>* نه یکی، که می‌شاید بیش از یکی باشد، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

همانا! آشکاریِ قطعیِ این نکته که: «**بُن <ـِ جهان>* یکی نیست، بلکه «می‌شاید و پیداست که هستی نه از یک بُن، <که بیش از یک بُنِ مینَوی دارد>*»**، بنیادشده بر اندازشی است <که آن اندازِش، استوار>* بر <وارسیِ چندین>* سنجه (=معیار) است.

۱. یکی، <از راهِ وارسیِ آگاهی‌هایِ بدست آمده از>* سُهِش‌ها و بینش‌هایِ تَنانی است.[۱]

۲. یکی، <از راهِ وارسیِ>* بینش‌هایِ جان بی‌کمکِ اِنگاره (=a-pačēn)، یعنی همان بینشِ ذاتی است.[۲]

۳. یکی، <از راهِ وارسیِ>* بینشِ جان با کمکِ اِنگاره<هایِ درونْ‌هوشی،>* یعنی همان بینشِ استوار بر اندیشش است (=اندیشه‌ورزیِ انگاره‌مند و تصویری و مُتَعَیَّن).[۳]

۴. یکی، <از راهِ وارسیِ>* دانشِ نمونهْ‌بار (=تمثیلی) است.

۵. یکی، <از راهِ وارسیِ>* آگاهی‌هایِ <یقینیِ>* بی نیاز از مجادله (=a-pahikār / آکسیوم‌ها / ارزْآغازه‌ها / بدیهیات) است.

۶. یکی، <از راهِ وارسیِ>* بینشِ همانندی‌ها(؟ / سنجیداری؟ / قیاسی؟) است.[۴]

۷. یکی، <از راهِ وارسیِ دانشِ به‌دست آمده>* از بینشِ همانندی نزدِ دو <تن>* (=تجربهٔ استقرائی / همگانی) است.

۸. یکی، <از راهِ وارسیِ دانشِ به‌دست‌آمده>* از ناهمانندی‌ها (=افتراقات / تبایُنات / مغایرات) است.[۵]

۹. یکی، <از راهِ وارسیِ>* سنجشِ نشاید-شدنی‌ها (=مُمْتنعات / غیرِ ممکن‌ها) است.

که همگی، رویِ هم نُه سنجه‌اند و به تفصیل در کردهٔ ویژهٔ خودَش، گزارشِ آن بیان خواهد شد (=paydāgēnīdan).

<اکنون، فراخ‌تر نویسیِ سنجه‌هایِ نُه‌گانه‌یِ پیشگفته:

۱.سنجه‌یِ>* استوار بر شُهِش‌ها و بینش‌هایِ تنانی:

از <باریک>* نگریستنِ بر آن کس که <میانِ>* مردم تا چه اندازه شایسته‌یِ همانندی با ایزد است؛ و ایزد، سرْنمونِ نیکو-شهریارِ دانا است؛ <همان شهریاريِ که خود سرنمونِ>* مردِ پارسا ست؛ <یعنی شهریارِ پارساییِ>* که در جهانِ مادیْ دیسه<یِ زمینی>* و دستْ‌آموزِ [یا: دستْ‌آموز و پرورده‌یِ] اورمزد انگاشته می‌شود.(۶)

۲. <سنجه‌یِ>* استوار بر بینش‌هایِ جان:

بی‌کمکِ اِنگاره <هایِ درونْ‌هوشی و ذهنی>* (=a-pačēn)،

که همان بینشِ ذاتی است:(۷)

از راهِ فروغانه‌هایِ (=بارقه‌هایِ) بهمنانه، پرتوهایِ <اهوراییِ جان>* (=اَخْـوْ / axw)، در نبودِ پردگی‌هایِ چشمِ جان (=بی‌حجاب)، به <بینشِ مینَویِ>* جان درمی‌پیوندد؛ در راستایِ آنکه پیش از درآمدنَش به سامانِ تن‌مندی (=سامانِ جسمانیت)، به خویشتنِ خویش (=بالذاته)، در ترازِ با همان بینشِ مینُوانه، آفریدارِ جهان را همان گونه‌ایِ ببیند که، <با چشمِ سر،>* در همین سامانِ تنْ‌مندی، از راهِ قوه‌یِ اندیشه و گفتار می‌بیند.(۸)

۳. <سنجه‌یِ>* استوار بر اِنگاره‌هایِ ذهنیِ جان،(۹)

<انگاره‌هاییِ که برآمدِ>* بینشِ اندیشه‌ورزانه است:

از راهِ اندیششِ <قوه‌یِ>* جان بر نیرویِ سخنگویی (=نطق) <....... درمی‌یابیم که ....>*.(۱۰)

۴. <سنجه‌یِ>* استوار بر دانشِ نمونه‌بار (=تمثیلی):

<یعنی>* از راهِ <سنجشِ>* ساختارِ جهان و سازنده‌یِ جهان.(۱۱)

۵. <سنجه‌یِ>* آگاهی‌هایِ بی‌نیاز از مجادله (=a-pahikār / یقینی):

<یعنی>* از راهِ آگاهی‌هایِ دینیِ پذیرایِ همگان.(۱۲)

۶. <سنجه‌یِ>* استوار بر <بینشِ بدست آمده از>* همانندی‌ها:

<یعنی از راهِ همانندی‌هایِ چیزهایِ جدا-سان که می‌توانند از یک گوهر باشند>*.(۱۳)

۷.سنجهِ <استوار بر بینشِ بدست آمده از همْ‌آوایی و>*
همانندی <ـِ دوکس در یک موضوع:

کـــــه درســــــتیِ یک نـــــظر را ....<*

گواهیِ دیگر <نیز راست می‌دارد؛ ...... برایِ نمونه:>* گرایِشِ دینی(؟).

۸. سنجهِ استوار بر ناهمانندی‌ها(؟):

<یعنی>* از راهِ آشکاریِ «بُنْ‌مندیِ بدآگاهی و گناه» <که با آگاهی‌هایِ درست و کرفه‌کاری از یک بُن نیستند»، به سببِ آنکه>* ناهمانند اَند.

۹. سنجهِ استوار بر نشایِدْشدنی‌ها (=ممتنعات):

از راهِ <سنجشِ یکی بودنِ>* علیتِ دانایی و کرفه‌ای که بر آن دُوسیده (=مُلصَق) است، پیدا است و شاینده است که، بُن <ـِ هستی یکی>* نیست و بیش از یکی است.(۱۴)

۸. و ۹. از وارسیِ (=ōšmurdan) <سنجه‌هایِ شمارهِ هشت و نُه، یعنی>* سنجهِ «ناهمانندی‌ها<یِ متضاد»>* و «نشایِدْشدنی‌ها / غیرِ ممکن‌ها» <بی‌بروبرگرد نکتهِ زیر>* آشکار می‌شود که: <بُنِ جهان نه یکی که بیش از یکی است.

جُستارْمایهِ>* سنجهِ <دوبُنی بودنِ>* ناهمانندی‌ها<یِ متضاد>* و همانندی‌ها<یِ همگوهر،>* تا آنجاکه در <آوندِ>* سخن می‌گنجد(۱۵)، <در آموزه‌های>* دینِ بهی نیز نشان داده شده است.

و <نیز این نکته که>* بی‌کرانگیِ (=نامحدود بودنِ) فضا و زمان(۱۶) بر هر چه بی‌بُن و هر بُن و هر آن بُن‌مند است، راه بر <غیرِ>* این بسته است که «می‌شاید بُن <ـِ هستی یکی>* نباشد و بیش از یکی باد؛ حتی اگر کسی فراگوید <که آن بُن‌ها>* مکانمند (=gyāgōmand / مُتَحَیِّزِ در مکان / جایْ‌گیر) یا نامکانمند (=بی‌جای / بی‌تحیّز) اَند.

یادداشت‌ها

۱-یعنی در وارسیِ نکته‌یِ دینی-فلسفیِ دوبُنی بودنِ جهان، حتی اگر از آگاهی‌هایِ عمیقِ دینی و مینَوی و فلسفی هم کمک نگیریم، با همین حواسِ پنج‌گانه نیز می‌توان دوبُنی بودنِ امورِ جهان را دریافت و به آن پِی‌برد.

۲-یعنی در وارسیِ موضوعِ فرزانوَرانه‌یِ (=فلسفیِ) دوبُنی بودنِ جهان، بی‌کمکِ تصوراتي که از راهِ حواس فراهم‌آمده‌اند، به یک وارسیِ از راهِ بینشِ جان نیز بپردازیم، باز پِی به دوبُنی بودنِ امورِ جهان خواهیم برد.

۳-اندیشه‌ورزیِ انگاره‌مند و تصویری و مُتَعَیَّن نیز ما را به دوبُنی بودنِ جهان راهنمایی می‌کند.

۴-یا: از راهِ درنظرآوردنِ همانندی‌ها <در سرشت‌ها و طبایعِ گوناگون>* است.

۵-«ناهمانندی» را برابرِ با سخنواره‌یِ «دُش-ماناگ / duš-mānāg» آورده‌ایم.

روشن است که نویسنده‌یِ روایت، به ناهمانندی‌ها و تبایُناتِ ساده نظر ندارد و تباین و ناهمانندی ازگونه‌یِ تباینِ تضاد را به‌میان می‌نهد؛ سخنواره‌یِ گزین‌شده از سویِ نویسنده، نشان از آگاهیِ او به این نکته دارد.

۶-سرنامه‌یِ این روایت روشن است: نویسنده متعهد می‌شود درستیِ گزاره‌ای زیرینْ‌بنیاد از بُنْ‌باورهایِ دینِ مزدایی را استوارکند. آن گزاره‌یِ بنیادین این است: «**جهانِ هستی بیش از یک بُنِ آفریننده دارد**».

خواننده‌یِ نکته‌یاب با این گزاره (=**جهانِ هستی بیش از یک بُن دارد**) در دیگرِ روایت‌هایِ کتابِ سوم روبه‌رو می‌شود؛ اما در اینجا نویسنده متعهد می‌شود که باگواه و چَمِ بی‌بروبرگردی آن را به‌گونه‌ای استوان و اثبات کند که برایِ مخالفِ این دید و نظر راهی جز پذیرشِ آن گزاره‌یِ بنیادین نماند. سخنواره‌یِ پایانیِ روایت به‌گمانِ ما گواهِ این ادعا ست آنجاکه می‌گوید:

a-bastagīh ast ī rāh ō ēdōn šāyēnīh.

پس از آن، بحثِ مربوطه آغاز می‌شود؛ نویسنده می‌گوید که گزاره‌یِ «**جهان بیش از یک بُن دارد و تنها برآمدِ یک بُن نیست**» طرحي آشکار است که با سنجش و وارسیِ نُه جُستارْمایه (=موضوع) به سانِ مطلق اثبات کردنی است. جُستارْمایه‌یِ یکُم، باکمی تسامح در ترجمه این است: به گزاره‌یِ «*دو-بُنی بودنِ جهانِ هستی*» باکمکِ همین بینش و سُهِشِ تنانی پِی می‌بریم؛ یعنی از راهِ چشمِ سر و حواسِ جسمانی.

نویسنده با همین آرایه، هشت چَم و گواهِ دیگر را برمی‌شمرد و مدعی است با کمکِ سنجه‌اي که از آن راه‌ها بدست می‌آید می‌توان درستيِ ادعاي پیشگفته را (=**جهانِ هستی بیش از یک بُـن دارد**) به سانِ مطلق استوار کرد.

پس از آن، به شیوه‌ي گزینْ‌گوییِ شناخته‌ي دینْ‌کرد، آن نُه سنجه را فراخ‌تر می‌نویسد.

سنجه‌ي یکُم را با این بحث می‌آغازد که اگر با بینشِ تنانی و حواسِ جسمانی، در نهادْمان و وضعیتِ همانندیِ مردِ پارساي خداخُوي شهریارِ دانا با ایزد باریک شویم و همانندیِ او را با شهریارِ جهان، نیک درنظرآوریم، آنگاه به اثباتِ این نکته می‌رسیم که ***جهان بیش از یک بُن دارد.***

خواننده‌ي نکته‌سنج حق دارد ایراد بگیرد که این گونه اثبات، به تنها جُستارْمایه‌اي (=مطلبي) که ربط‌ندارد جُستارْمایه‌ي دو-بنی بودنِ جهان است. این ایراد و کاستی را تنها با یک شیوه می‌توان درستْ‌نمایی (=توجیه) کرد: و آن این است که بپذیریم بخشِ پایانی و دومِ این عبارت، به سببِ آسیب‌رسانی‌هاي مرسومِ رونویس‌کنندگان سپس‌تر، از دست رفته است. اگر دیگرِ آموزه‌هايِ دینْ‌کرد را درنظربگیریم، بخشِ پایانی و از دست رفته‌ي این عبارت می‌باید بحث در باره‌ي مردِ تبه‌خويِ اهریمنْ‌خصالِ بدکاره‌اي باشد که نمونه‌ي زمینيِ اهریمن است در رودررویی و تقابلِ با شهریارِ پارساي خداخُويِ دانا؛ و آنگاه، مردم، با حواسِ جسمانی و حتی با همین بینشِ تنانی، یعنی چشمِ سر، از تضاد و تقابلِ میانِ آن مردِ خداخُو و این مردِ اهریمنْ‌نما به این نکته پِی‌ببرند که ایندو نمی‌توانند آفریده‌ي یک بُن باشند. و این، یکي از آن راه‌هايِ نُه‌گانه‌اي ست که نشان می‌دهد جهان بیش از یک بُن دارد.

۷-برابرِ آموزانِش‌هايِ کتابِ سومِ دینْ‌کرد، بویژه کرده‌يِ صد و هشتُم، بینشِ ذاتی، ویژه‌يِ ایزدان است که بی‌نیاز از اِنگارها و تصوراتِ هوشْ‌ساخته‌يِ مادی، ذاتِ مینَويِ چیزها را می‌توانند دید.

روندِ سخن نیز در این بند، از پیوستنِ بینشِ بهمنانهْ برايِ دیدنِ رسا و بسنده‌يِ ذاتِ چیزها، به قوه‌يِ اندیشگانی، سخن می‌گوید.

یعنی، درست است که ما در زمین تخته‌بندِ چشمِ سر و تن هستیم، اما، فروغانه‌اي بهمنانه هنوز با ما همراه است که اگر گشوده گردد، در همین زندگیِ زمینی توانا به دیدنِ زادونهادِ مینَويِ چیزها (=حاقِ واقعِ امور) خواهیم شد، پس آنگاه، بی‌هیچ پُوشا و نقابي بُن‌هايِ دوگانه‌يِ جهانِ هستی را درخواهیم‌یافت.

۸-آنی راکه ما از این بند می‌فهمیم این است:

همانگونه که در سامانِ تنْمَندی (=جسمانیت / تنمندی)، با کمکِ قوایِ اندیشه و گفتار، دربارەیِ ذاتِ پاکِ آفریننده نظر می‌دهیم، به همان گونه می‌توانیم ـــ البته با چشمِ جان، که بی‌پرده چیزها را می‌بیند و این بی‌پردگی برآمدِ تلؤلوئي است که از ایزدِ بهمن نصیب برده‌ایم و با آن می‌توانیم ذاتِ چیزها را با کمکِ بینشِ همترازِ بینشِ مینُوانه ببینیم، یعنی زینەیِ پیش از آمدنِ به این جهانِ مادی ـــ ذاتِ مینَویِ ایزد را در نظر آوریم؛ و معتقد شویم ذاتِ پاکِ ایزد منزه‌تر از آن است که آفرینندەیِ چیزهایِ بد باشد. و با بینشِ ذاتیِ مینُوانه که بی‌پرده چیزها را درمی‌یابد بپذیریم که آفرینندەیِ چیزهایِ بدْ ذاتي دیگر است.

۹-«انگاره‌هایِ ذهنيِ جان» را برابرِ «گْیان پَچِن وِنیشْنیها / gyān pačēn wēnišnīhā» آورده‌ایم. آیا نویسنده به فرزانْواژەیِ ***«قالبِ مفهومی»*** نظر دارد؟ یعنی آیا از کاربردِ این سخنوارەیِ پهلوی، همان معنایي را فرادیدِ خود دارد که ما امروزه از فرزانْواژەیِ ***«قالبِ مفهومی»*** در اندیشه‌داریم؟

۱۰-آیا نویسنده در این عبارت از استدلال و چِمْگویی سخن به‌میان می‌آورد؟

یعنی اگر قوەیِ چِمْورزانەیِ (=استدلالیِ) خود را در کار آوریم، به تضادِ میانِ چیزهایِ جهان که ریشه در تضادِ میانِ بُنِ سازندەیِ آن‌ها دارد پی خواهیم برد.

برابرِ گمان و بازشناختِ ما، بافتِ سخنِ پهلوی در اینجا آسیب دیده است. بخشِ آسیب دیده و ازدست‌رفته را با پرانتزِ گوشه‌دارِ ستاره‌دار نشان داده‌ایم.

۱۱-«دانشِ نمونەْبار / برهانِ تمثیلی» را برابرِ عبارتي از بسترِ سخنِ پهلویِ آورده‌ایم، که ما آن را «چِیم نیمُونَگ دانیشنْ / čim nimūnag dānišn» خوانده‌ایم؛ و برابرِ دریافتِ ما معنایِ دانشِ تمثیلی می‌دهد. ولی، نویسندەیِ روایت، هنگامِ فراخْنویسی در بابِ برهانِ تمثیلی (=نمونەْبار)، سخنْمایه‌ای (=مطلبي) را به میان می‌نهد که به بحثِ «برهانِ لِمّی» پیوند دارد.

۱۲-یعنی، افزونِ بر آزموده‌ها و تجاربِ قیاسی، تمثیلی، تصوری، تصدیقی و عرفانی و بهمنانەیِ شخص برایِ پی‌بردنِ به دوبُنی بودنِ جهان، آگاهی‌هایِ دینيِ پذیرایِ همگان نیز بر این نکته انگشتِ راستی و درستی می‌نهد. و این، یکي از آن راه‌هایِ نُه‌گانه‌اي ست که در استوارِش و تحکیمِ نظرِ دوبُنی بودنِ جهان کارآیندی دارد.

از درونەیِ سخنِ نویسندگانِ دینْکرد برمی‌آید که آنان آگاهی‌هایِ دینی و دینوَرانه را آگاهی‌هایي از گونەیِ دانشِ یقینی و بی‌نیاز از مجادله می‌دانند. نگاه کنید به روندِ سخن.

۱۳-برایِ وارسیِ درستیِ بازسازی و قرائتِ ما، نگاه کنید به کتابِ سومِ دینْ‌کرد، کرده‌یِ ۱۲۳ اُم، آن‌جا که از چیزهایِ جداسانِ برآمده از یک گوهر سخن به‌میان آورده است.

۱۴-به گمانِ ما، در اینجا نیز بافتِ سخنِ پهلوی دچارِ افتادگی شده و آسیب دیده است؛ نوشتارِ درست‌تر و ساخته‌تر می‌باید بر این نکته انگشتِ سخن نهد که از جداسانیِ علیتِ دانایی و بدآگاهی، و، جداسانیِ علیتِ کرفه‌کاری و گناه‌کاری آشکار و شاینده است که دو بُن در جهان دست‌اندرکار باشند، یکیِ آفرینشگرانه، دیگری پاذآفرین و مخرب.

۱۵-«تا آنجا که در آوندِ سخن می‌گنجد» را برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «اَنْدَر-شاین-ویمَندْ / andar-šāyēn-wimand» آورده‌ایم؛ و از آن، معنایی نزدیکِ به «حتی‌المقدور» را مرادکرده‌ایم.

۱۶-«نامحدود بودنِ فضا و زمان» را برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «اَ-تَنگیهْ ئی وَی ئُد زَمان / a-tangīh ī way ud zamān» آورده‌ایم؛ و معنایِ ناکرانمندی و عَدَمِ تناهیِ مکان و زمان را از آن درمی‌یابیم.



۱۲۷. در بارهِ‌ی آن <گوهر>ي که همه چیز، <در فراروندِ هستیْ‌پذیری>* به آن نیازمند است و، خود از هر چیزي بی‌نیاز است؛ و آني که همه <چیز>* در اندرون <ـِ او ست، >* و خود، در اندرونِ هیچ چیز نیست؛ و، دربارهِ‌ی آن <گوهر>ي که بر هر چیزي فرمانْ‌فرما ست و خود از هیچ چیز فرمان نپذیرد، برابرِ آموزهِ‌ی دینِ بهی.

همانا! هر بی‌بُن و هر بُنْ‌مندي ــ چه در کاروکردار [یا: چه در کارِ آفرینشگرانه] و چه در هستیْ‌پذیری ــ همه، نیازمندِ «**زمان**» است؛ و، بی از «**زمان**»، هیچ آفرینشي، نه توانا به پیدایش (=ایجاد / هستیدن) بوده و نه توانا هست و نه خواهد بود؛ و «**زمان**»، به هیچ چیزي از اینگونه (=نه در کِردوکار و نه در هستیْ‌پذیری و نه در رٰایِمَندی) نیازمند نیست.

و، آن <گوهر>ي که هر گوهر <ـِ دیگر>* در اندرونِ اوست (=مُحاطِ در آن است)، و خود در هیچ جایي نیست (=مُتَحَیِّز در مکان نیست / لامکان است)، و، بر هر چیزي فرمانْ‌فرما ست و، خود از هیچ چیزي فرمان‌نپذیرد، <بُن‌وگوهرِ>* «**داناییِ اورمزد**» است.



۱۲۸. در بـــارهٔ‌ِ ســـامانِش زنـــدگانیِ مـــــردمان <در جـــهانِ بـــازپسین>*، بـــــرابـــرِ آمـــوزهٔ‌ِ دیـــنِ بـــهی.

همانا! <سامانِش>* زندگانیِ مردم، نهاده شده بر همراهیِ <آنان با سامانِش>* جان است؛ <و، سامانِش>* جان، اندرِ تن <ـِ مردمان،>* نهاده شده بر همراهیِ <جان>* با سرشت <ـِ خداداد>* است؛ و، <سامان‌پذیریِ>* سرشت، نهاده شده بر امیدی است <که آن امید، نیرویی>* برایِ رهایی از فشار <ـِ تنگ‌کنندهٔ‌ِ اهریمن و، قوهٔ‌ای برایِ>* دور راندنِ <تازِش>* اهریمن، به یوبهٔ‌ِ رسیدنِ به جهانِ بازپسین (=فرشگرد) است.(۱)

شایسته است نیرویِ سامان‌دهنده‌ای فرا آید ـــ و از آنجا که زندگانیِ مردمان بازبستهٔ‌ِ امیدی سرشتین(۲) است ـــ تا که آن نیرو، رهایی از بدی <ـِ اهریمنانه>* و، برپاییِ جهانِ بازپسین را سامان دهد.

اگر آنگونه باشد که در سخنانِ <بی‌راهِ دسته‌ای از>* کیشداران دربارهٔ‌ِ جهانِ بـازپسین ـــ <یعنی: ادعایِ گزافِ>* **تبه‌خوییِ <ـِ ابدیِ مردم و، گرفتارشدنِ>* جاودانـهٔ‌ِ همگان در یک بـدیِ دوزخـی و، کـیفر کشـیدنِ بـیشینهٔ‌ِ مـردم** ـــ گفته‌آمده است (=saxwan hē)، <پس، فرجامِ جهان این خواهد شد که:>* «آن امید <ـِ سرشتین، که برایِ رهاییِ>* آفریدگانِ اهریمن‌زده <از آن سخن رفت،>* بریده شود؛ <نیرویِ همراهانهٔ‌ِ>* سرشت از جان برگسلد؛ جان از تن <نه در همراهی تا سـرمنزلِ مـقصود، بـلکه از یکـدیگر>* دورراننده شوند؛ مردمان، <نه در یک زندگانیِ جاودانهٔ‌ِ فرساخته، که>* خواهند مرد؛ <فرجامِ رستگارانه نه، که،>* نابودی <ـِ فرجامین>* خواهد بود؛ به جایِ <سامانِش جاودانهٔ‌ِ>* زندگانیِ مردم و دیگرِ آفریدگان، پُرمرگی(؟) [یا: تهیگی] خواهد نشست.

<پیشاپیش،>* دروغزنی‌هایِ این دسته از کیشداران، در همین جُستار (=سامانِش جاودانه و نهادینِ زندگانیِ مردمان) <بر همگان>* آشکار است.

یادداشت‌ها

۱-نظرگاهِ نویسنده رویِ هم رفته این است که:

سامانِش ِ راستین و جاودانه‌یِ زندگیِ مردمان فقط در آخرت روی خواهد داد؛ پس، آخرت، نمی‌تواند و نباید بر ظلالت و شوربختیِ ابدیِ حتی تني چند از تنابندگان پی ریزی شود؛ آنچنانکه برخي کیشداران مدعی اند.

۲-«امیدي سرشتین» را برابرِ «چیهْریگْ اِمِّد / čihrīg ēmēd» آورده‌ایم؛ روشن است که نویسنده، در باره‌یِ امیدِ نهادیني سخن می‌گوید که در نهادِ ناآرامِ جهان، از سویِ جهانْ‌آفرین، برایِ پیوندانیدنِ آنان به سرمنزلِ مقصود، کارگذاشته شده است.



۱۲۹. در بارهٔ آن <رخدادِ یگانه>اي که زَدارْمینو <در ستیز>* با آن، سنگین‌ترینِ نبردها را می‌آغازد، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

آن <رخدادِ یگانه>اي که زَدارْمینو <در ستیز>* با آن سنگین‌ترینِ نبردها را می‌آغازد، یکي است: <و آن،>* باهم‌آیيِ (=abar ...ō ham madan / یگانسته شدن) فرّه‌یِ <یزدانيِ>* شهریاری با فرّه‌یِ دینِ بهی، با برترین زورمندی‌ها، در <هستانِ>* یک تن است؛ <زیرا>* که نابودیِ <سرتاسرانه>اَش (=نابوديِ زَدارْمینو) برآمدِ این باهم‌آیی است.

زیرا اگر در <هَستانِ جمشیدِ>* جَم، همراهِ با آن زورمنديِ برترین که از فرّه‌یِ <یزدانيِ>* شهریاری داشت، زورمنديِ برترینِ فرّه‌یِ دینِ بهی نیز همراه می‌شد (=ō ham mad hē)، و یا، در <هَستانِ اَشو>زرتشت، همراهِ با آن زورمنديِ برترین که از فرّه‌یِ <یزدانيِ>* دینِ بهی داشت، زورمنديِ برترینِ فرّه‌یِ <یزدانيِ شهریاری>* نیز همراه می‌شد ـــ همچون <زورفرمایيِ شهریاریِ برترین که>* در جَم بود ـــ زَدارْمینو، دَردَم (=tēz / به‌تندی) نیست‌ونابودمی‌شد؛ تنابندگان از تازِشِ <ـِ اهریمن>* رهایی‌می‌یافتند؛ جهانِ بازپسین، برابرِ کام<ـِ اورمزد،>* در همین جهانِ مادی(؟)[۱] برپا می‌شد.

اگر روزي در این جهان، <زورمنديِ>* دینِ بهی و شهریاریِ درستْ‌آیین در <هَستانِ>* یک بِهْدینِ نیکوْشهریار گِرد آید (=ō ham rasēd)، از رهگذارِ آن <یگانستی،>* میانِ مردم، آهوان<ـِ اخلاقی>* نزار می‌شود؛ هنرها<يِ اخلاقی>* فزونی می‌گیرد؛ <گزندِ>* پتیاره‌ها کاستی می‌گیرد؛ بیش‌ترین یاری <هایِ ایزدان به آنان خواهد رسید>*؛ پارسایی می‌بالد؛ تبهْخویی اندک می‌گردد؛ فراخی و پادشاهيِ نیکان، تنگی و بزیر افتادنِ بدان، آبادانيِ جهان، نیک‌بختيِ (=urwāhmīh / سعادت) همه‌یِ آفریدگان <فراهم می‌آید>*؛ تودگان، به نکویی، آراسته و پیراسته می‌شوند.

به سببِ به‌هم‌رسیدنِ سازگارِ این دو فرّه<يِ شهریاری و دین>* در <هَستانِ>* یک مرد، بازداشتنِ سرتاسريِ تازش <ـِ اهریمن>* و، رهایی و پاکْمانيِ تنابندگان از آن و، برپاییِ جهانِ

بازپسین خواهد بود.

و این، <تنها>* در <زمانه‌یِ>* سوشیانْس است که به سببِ گِرد آمدنِ این دو فرّه<یِ یزدانیِ دینی و شهریاری در هَستانِ او، راستینگیِ>* دینِ بهی <بر جهانیان>* آشکار خواهد شد.(۲)

و نیز، سودهایِ دیگري که از این جُستار (=با هم‌آییِ دو فرّه) فراچنگ می‌آید، <جدایِ>* رهیدنِ از این نبردِ فراگیر <ـِ گیهانی،>* بسیار است؛ چونان: آبادانی برایِ رادمردان و، پادشاهی برایِ دانایان و، دادوَری برایِ راستان و بسي <سودهایِ>* دیگر از این دست.

یادداشت‌ها

۱-«در همین جهانِ مادی» را برابرِ «اَندَر اَخوان / andar axwān» آورده‌ایم.

در زبانِ پهلوی، یکي از درونْ‌مایه‌ها و معناهایِ واژه‌یِ «اَخْوْ / axw»، «جهان» است. این سخنواره andar axwān به معنيِ «هر دو جهان» است. به گمانِ ما، بودوباشِ این سخنواره (=andar axwān)، با فراروندِ سخن، که از برپاییِ زودهنگامِ جهانِ بازپسین در همین جهانِ مادی سخن می‌گوید، بی‌پیوند است.

به گمانِ ما، سیمایِ درست‌تر و خِرَدْشکیبِ عبارت می‌توانست سخنواره‌یِ «اَندَر گِهان / andar gēhān» باشد.

۲-این بند را به گونه‌یِ زیر نیز می‌توان ترجمه کرد:

« در <زمانه‌یِ>* سوشیانْس است، آنهم به سببِ گِردآمدنِ این دو فرّه<یِ یزدانیِ دینی و شهریاری در هَستانِ او، که>* رازِ دینِ بهی <بر جهانیان،>* از این <یگانستيِ دو فره>* به آشکاری خواهد رسید».



۱۳۰. دربارهِ‌ی آن <بُن‌وگوهرِ برترین>ی که بر همه <سر>* است؛ برتر از همه است؛ برتر از هرچه <که هست>*؛ فروتر از هیچ چیزی نیست؛(۱) و اینکه او بر همه چیز رْای‌ْفرمایی (rāyēnīdārīh=/ فرمایندگی / سرپرستی) دارد؛ و در بارهِ‌ی آنی که هر چیزی از او رْای‌ْپذیر است، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! آن <گوهر>ی که بر همه <یِ گوهرها سر است>* و، برتر از همهِ است و، برتر از هر چیزی است و، فروتر از هیچ چیزی نیست، «*اورمزدِ جهان‌ْآفرینِ همه‌ْآگاهِ همه‌ْتوانِ همه‌ْخدای*» است.

به خویشتنِ خویش، خداوندگاری بنده نشونده و،

پدری فرزند نشونده و،

دارنده‌ای (؟ مالک؟) دارایی (xwēšīg= / مملوک) نشونده و،

فرادستی(؟) فرودست(؟) نشونده و،

سروری نیوشنده نشونده و،

دارایی‌مندی (pādixšāy=) تهی‌دست نشونده و،

پاسبانی بی نیاز از پایِش و،

مانْدگاهی بی نیاز از نشیمنگاه و،

بُنْ‌تخمه‌یِ خِرَدِ بی نیاز از ماده‌یِ دانش و،

به‌خودْاستوارِ [یا: خویشتنی] بی‌نیاز از ابزار و،

ساماندِهِ بی‌نیاز از سامانْ‌پذیری و،

بخشنده‌یِ بی‌نیاز از بهره‌وری (=بخشش) و،

خوراننده‌یِ بی‌نیاز از خورانِش و،
برپاکننده‌ای بی‌نیاز از برپاشدن و، [یا: سرِهم کننده‌ای بی‌نیاز از سرِهم‌شدن و،](۲)
برنامه‌ریزِ بی‌نیاز از برنامه و،
رایْ‌فرمایِ بی‌نیاز از رایْ‌پذیری است.

ولی، <همه‌یِ چیزهایِ>* فروتر از اورمزدِ جهانْ‌آفرین، هر چیزي در نسبتِ با چیزي بر چیزي برتری دارد؛ و، <همان چیز>* در نسبتِ با چیزي از چیزي دیگر فروتر است.

به گونه‌ای که: <هر چیزي>* بر یکي خداوند است و در نسبتِ با کسِ دیگر بنده است؛
هر کسي، پدرِ کسي ست و در نسبتِ با کسِ دیگر، فرزند؛
هر کسي، دارنده‌یِ چیزي است و در نسبتِ با چیزي دیگر، دارایی (=مملوک) است؛
هر کسي بر کسي فرادست(؟) است و در نسبتِ با کسي دیگر فرودست (=ērmān)؛
هر کسي، بر یکي سرور است و در نسبتِ با کسِ دیگر نیوشنده است؛
هر کسي، در نسبتِ با کسي دارایی‌مند است و، در نسبتِ با کسِ دیگر تهی‌دست؛
هر کسي، بر کسي پاسبان است و در نسبتِ با کسِ دیگر پاییدنی ست؛
هر چیزي برایِ چیزي دیگر نشستنگاه است و در نسبتِ با چیزي دیگر نشیمنگاه است؛
هر کسي، در نسبتِ با کسي دیگر به‌خودْاستوار است و در نسبتِ با کسِ دیگر ابزار است؛
هر کسي، بر یکي سامان‌دهنده است و در نسبتِ با کسِ دیگر سامانْ‌پذیر است؛
هر کسي، در نسبتِ با کسي تخمه‌یِ خِرَد است و در نسبتِ با کسِ دیگر ماده‌یِ دانش(؟)است؛(۳)
هر کسي، بر یکي بخشنده است و از کسِ دیگر بهره‌وَر است؛
هر کسي، یکي را خوراننده است و برایِ کسي دیگر خوردنی است؛
هر کسي، بر یکي سازنده (=ham-kardār / سرِهم‌کننده) است و در نسبتِ با کسِ دیگر ساخته شدنی (=hamīg-kār / سرِهم‌کردنی)؛
هر کسي، برایِ یکي برنامه‌ریز است و در نسبتِ با کسِ دیگر برنامه است؛
هر کسي، بر یکي رایْ‌فرمای است و در نسبتِ با کسِ دیگر رایْ‌پذیر است؛

اورمزدِ جهانْ‌آفرین، به سببِ هستانِ خِرَدِ همهْ‌آگاهَش، از بنیاد، رایْ‌فرمایندهٔ بر همه چیز است و از هیچ چیزي، به هیچ سببي (=pad ēč) رایْ‌پذیر نیست.

ولیِ هر چیزي جدایِ از او (=اورمزدِ جهانْ‌آفرین)، به سببِ نداشتنِ آگاهیِ همه‌سویانه،

از آن همهْ‌آگاهْ (=اورمزد) رْایْ‌پذیر (=rāyēnišnīgōmand / اداره‌شوند) است؛ و، بسانِ فراگیر (=mādagwarīhā)، هر چیزي بنیادشده بر هرآنچي است که او می‌خواهد.(۴)

یادداشت‌ها

۱-یعنی: نمی‌توان هیچ گوهري در تمامِ کاینات یافت و در نظر آورد که آن گوهرِ برترین، از یکي از آنها (=موجوداتِ کائن) فروتر باشد.

۲-این عبارت را برابرِ سخنواره‌ي پهلويِ «هَم-کَردار ئی نِ هَمیگ-کار / ham-kardār ī nē hamīg kār» آورداه‌یم.

روندِ سخنِ پهلوی درباره‌ي خداوند، در این بند، به زبانِ امروزی، چیزي هم‌معنا با «مونتاژکارِ بی‌نیاز از مونتاژ» است.

۳-سخنواره‌يِ «هر کسي، در نسبتِ با کسي تخمه‌يِ خِرَد است؛ در نسبتِ با کسِ دیگر مادهٔ دانش» را سرتاسر برابرِ «کِ ئُو ئِک زَهَک خْرَد، ئَز ئِک زَهَگ دانیشْنْ / kē ō ēk zāhag xrad, az ēk zahag dānišn» آورده‌ایم؛ ولی به درستیِ ترجمه‌يِ خود چندان امیدوار نیستیم.

۴-چَمْ‌ورزیِ نویسنده‌يِ این روایت، در بابِ معیارِ جداسانیِ مطلقِ آفریننده از آفریدگان روشن است: تنها اورمزدِ جهانْ‌آفرینِ همهْ‌آگاه است که بر هر چیزي فرماینده و سر است. جدايِ از او، همه‌يِ چیزهایِ هستی، چه مادی و چه مینَوی، از چیزي فراتر است و نسبتِ با چیزيِ دیگر فروتر است. ولی هیچ چیزي در سرتاسرِ هستی یافت نمی‌شود که همپایه یا سر از اورمزد باشد.

♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠

۱۳۱. دربارهِ آن <چیزها>یی که برایِ <رسیدنِ به>* آگاهی‌هایِ رسا بایستمند است، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

<میانِ چیزهایی که>* برایِ <بدست آوردنِ>* دانشِ رسا <پیشاپیش>* بایسته‌است، ده <عامل>* برترین اند:

۱. زندگیِ پیوند خورده با خوشی و،

۲. داراییِ فراخِ سودمند و،

۳. ماندگاریِ رامش <در زندگی>* و،

۴. شهریاریِ شهریارِ درخشنده (=bāmīg / پرتلؤلو) و،

۵. فرجامِ کام‌مندانه‌یِ آکنده از آسانِش و،

۶. همدمی با نیک‌بختیِ فرآراسته و،

۷. <داشتنِ>* دوستیِ نیک‌منش و،

۸. <در گوشِ جان سپردنِ>* پندیِ استوارنده و،(۱)

۹. <بهره‌مندی از>* یاری‌رسانیِ فریادرس و،

۱۰. ماندگاری‌ای (=ثباتی) که <هر آرامشی،>* سامان‌یافته بر آن است.

*<اکنون، فراخ‌ترنویسیِ دَه جُستارِ برشمرده‌یِ پیشگفته:>**

۱. زندگیِ پیوند خورده با خوشی <یعنی>*:

تندرستیِ همراهِ با بی‌ترسی (=abē-bīmīh / امنیت).

۲. داراییِ فراخِ سودمند:

از بنیاد، <بهره‌مندی از>* خِرَدِ خداداد است.

۳. ماندگاریِ رامش <در زندگی، یعنی:

داشتنِ>* زنِ خداترس.

۴. شهریاریِ شهریارِ درخشنده <یعنی:
شهریاریِ شهریارِ>* نژاده‌یِ دانا.

۶. همدمی با نیکْ‌بختیِ فرآراسته یعنی:
خوشنامیِ پُرآوازه [یا: خوشنامیِ همراهِ با نامداری].

۵. فرجامِ کام‌مندانه‌یِ آکنده از آسانِش یعنی (=ī):
خرسندی بر هر چه که پیش آید (=هر چه پیش آید خوش آید).

۷. <همنشینی با>* دوستیِ نیکْ‌منش، <به راستی>*:
بازنماییِ آهوان <ـِ نهادیِ>* ناپیدا به دستِ برادریِ خوب و فرزانه است.

۸. <با گوشِ جان شنیدنِ>* پندِ نهادین <یعنی:
نهادین شدنِ>* خیم <وخویِ>* ویراسته (=مُهَذَّب).

۹. <بهره‌مندی از>* یاریْ‌رسانیِ فریادرس <یعنی:
بهره‌مندی از>* زبان؛ که با خِرَد، نیک فرهیخته (=آموخته) شده است.

۱۰. ماندگاری‌ایِ که هر سامانْ‌یابی‌ایِ استوارنده بر آن است <یعنی اینکه>:
در درازنایِ <زندگیِ زمینیِ>* جان، این‌ها (=نُه پندِ پیش‌گفته) پاگرفته بر باوریِ ژرفانه به دینِ <راستینِ>* ایزدی باشد.

آن کس که، این دَه <پندِ>* برترین <ـِ دست نایافتنی>* را یکجا گِرد آورده است، در زمینه‌یِ <کسبِ>* دانِشِ رسا و بسنده، به فرهیختگی و بَرازِش (=برینْ‌پایگی / تعالی) رسیده است.

یادداشت‌ها

۱-«پندِ استوارنده» را برابرِ «پَنْدْ اِ ئی اَوِسْتْوار / pand-ē ī awestwār» آورده‌ایم که آرِش و معنایِ واژه‌به‌واژه‌یِ آن، «پندیِ استوار و پابرجا و محکم» است.

می‌توان «پایبندی، استواری و تعهد در برابرِ پندِ نیک» نیز ترجمه کرد.



۱۳۲. در بارهِ‌یِ <زیرْبنیادی‌ترین گوهرهای>* هستی؛ دربارهِ‌یِ تجلّی <ـِ آنان؛[1] و نیز دربارهِ‌یِ>* جداسانیِ «هستی» از «تجلی»، برابرِ آموزهِ‌یِ دینِ بهی.

همچنانی که کهنْ‌آموزگاری برابرِ آموزهِ‌یِ دینِ بهی فرموده است:

این <هستیْ‌آفرینانِ برشمرده در زیر>* جاودانه‌اند، <به نام‌هایِ:>*

۱. اورمزدِ جهانْ‌آفرین، ۲. دانایی دینی، که بالقوه، <زادونهادِ همه گونه>* نکویی است، ۳. مکان (=جایگاه)، که بر هستیِ مادی فراگیر (=abar / محیط) است، و ۴. زمان، که جاودانه <یِ جاودانان>* است.[2]

<شیوه‌یِ>* آشکارگیِ هستیِ آنان:

۱. <آشکارگیِ / تجلّیِ>* آنی که اورمزدِ جهانْ‌آفرین است، از آفریدنِ آفرینش <به پیدایی می‌رسد.

۲. آشکارگیِ>* آنی که دانایی دینی است، از سخن <ـِ آفریننده، و>*[3] کام‌وخواستِ دانایانه و کردوکارَش <در زمینه‌یِ کارآیندیِ مَنْتْرَهایِ دین به‌پیدایی می‌رسد.

۴. آشکارگیِ ذاتِ>* آنی که زمان است <از روندگیِ جاودانه‌یِ آن>* و جای <....>*(؟) و <اینکه همه چیز>* در زمان <و با زمان روان است، به‌پیدایی می‌رسد.

۳. آشکارگیِ>* آن <فراگیرنده>ای که مکان (=جایگاه) است، از راهِ «<فراهم‌آوردنِ>* زمینه‌یِ (=شایندگیِ) آفرینشِ قانون‌مند» <به‌پیدایی می‌رسد.[4]

دربابِ جداسانیِ هستی از آشکاری:>*[5]

<چم‌وگواهِ>* جداسانیِ هستی از آشکاری <ـِ آن>* (=تفارقِ وجود از تجلّی) این است

که، هستیِ <گوهرهایِ جاودانه‌یِ چهارگانه>* به خویشتنِ خویش (=pad-xwadīh)، بر مردمان ناپیدا بوده است؛ زیرا می‌شاید <هستندگانِ>* بسیاری باشند ــ <از قبیلِ: هستندگانِ>* بی‌بُن، <یا هستندگانیِ که، خود،>* بُن‌اَند، <یا هستندگانِ>* بُنمند ــ که بر مردم ناپیدااَند.

ولی، نمی‌شاید که هیچ <گوهریِ>* بی از هست شدنْ به‌آشکاری (=تجلی) رسد.(۶)

یادداشت‌ها

۱-خواننده‌یِ فرزانْ‌پژوه بدین نکته آگاهی دارد که، نویسندگانِ دینْ‌کرد، نخستین بار در همین کتابِ سوم، کرده‌یِ چهلُم، بحثِ «هستی و آشکاریِ هستی / وجود و تجلّی»، و، نسبتِ پسینی و پیشینیِ آن دو را باب کرده‌اند؛ آن هنگام که به خُرده‌سنجی بر بُنْ‌باورهایِ مسیحی‌گروانه می‌پردازند.

۲-افلاطون، در دو-چَم‌گوییِ (=دیالوگِ) فیله‌بوس، از زبانِ سقراط، بنیادهایِ چهارگانه‌یِ زیر را نام‌می‌برد: ۱. بی‌کرانگی، ۲.کرانه‌ساز (=حد)، ۳.کرانمند، و، ۴. خِرَد.

۳-«سخن <ـِ آفریننده>*» را برابرِ با واژه‌یِ «سَخْوَن / saxwan» آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، نویسنده‌یِ این روایت (۱۳۲=)، سخنْ گوشه به کلامِ سپندِ «اَهونَوَر» دارد.

۴-سخنواره‌یِ «<فراهم‌آوردنِ>* اِمکانِ قانونمندِ آفرینش»، ترجمه‌یِ به گمانِ سخنواره‌یِ پهلویِ «داد شاییدَن ئیز ئی دَهیشْنْ / dād šāyīdan-iz ī dahišn» است؛ ولی هیچ دلْ‌استواری‌ای به ترجمه‌یِ خود نداریم.

۵-اگر بخواهیم رده‌یِ بحث را برابرِ فرزانْ‌واژه‌هایِ [=فرزانواژه‌ها / مصطلحاتِ فلسفی] فرزانگانِ سده‌هایِ میانه در ایران نشان دهیم، مناسب‌ترینِ فرزانْ‌واژه‌ها، بحثِ **«وجود و تجلّی»** است.

۶-نمی‌شود چیزی، هستی نپذیرفته متجلّی شود؛ همه‌یِ مُتَجَلّی‌ها نخست موجود شده‌اند؛ سپس، برخیِ از آنان متجلی شونده‌اند، برخیِ دیگر نامتجلی.

پس، هستی به نسبتِ تجلی، پیشینْ‌بنیاد است و تجلی به نسبتِ هستی، پسینْ‌بنیاد.

حاجْ‌ملا هادی سبزواری نیز، به پیروی از پیشینیانِ خود، هر تجلی را به شرطِ هستی داشتن ممکن می‌داند.



۱۳۳. در باره‌ي سودِ برترينِ(۱) هنر<هاي اخلاقی>*، اگر که در شهريار باشد، برابرِ آموزه‌ي دينِ بهی.(۲)

درخششِ هر کرفه‌اي برخاسته از <درخششِ>* هنر<هاي نهادی / فضايل>* است؛ و، هنر<هاي نهادی،>* آن کرفه را <زماني>* درخشنده‌تر و براي جهان سودمندتر می‌گرداند، اگر که در شهريار يافت شود.(۳)

<کارآيندی و زيبايي هنرهاي نهادي شهريار،>* بمانندِ چشمگانِ آبِ برآمده از چکادِ کوه‌سارها ست که به‌گوارايی بر دشت‌هاي زرگون فرومی‌ريزد (=rasēd)؛ <به زيبايی>* چونان آتشي ست که <به رقص>* از دوردست‌ها می‌درخشد: <چونان درخششِ>* فروغِ ايزدی.

در ميانِ همه‌ي هنرها<ي نهادي شناخته شده،>* بيست و يک تاي آن‌ها هست که اگر در <شهريارِ>* کشوربان يافت شود، نيکيِ آن‌ها بر تودگان بسي بيش‌تر خواهد رسيد.(۴)

<اکنون، هنرهاي نهادي (=فضايلِ) بيست و يک‌گانه، اگر که در شهريار گِرد آيند:>*(۵)

۱. يکي اينکه، شهرياريِ خود را بر فرّه‌يِ <يزداني>*کشوربانان <ـِ پيشين استوارکند؛(۶) زيرا>* از رهگذارِ استوارِشِ شهرياريِ خود <بر فرّه‌يِ يزدانيِ کشوربانانِ پيشين،>* جهان به سامان می‌رسد.

۲. يکي ديگر، خيم<وخويِ>* نيک است؛ زيرا از زورِ خيم <و خويِ>* نيکويِ کشوربانان، هرآن خيم<وخويِ>* تودگان نيز رو سويِ نکويی خواهدکرد.

۳. يکي ديگر، <گزينشِ>* بِه‌دينی است؛ زيرا از رهگذارِ <گزينشِ>* هرآن بِه‌دينيِ کشوربانان است که، تودگان به دينِ نيک <گراينده>* می‌شوند.

۴. يکي ديگر، نيکوْخِرَدی است؛ زيرا از رهگذارِ هرآن نيکوْخِرَديِ کشوربانان است که

رٰایْفرمٰایِی درست بر بندگٰان و، رٰایْپذیریِ (=rāyēnišnīgīh) بندگٰان برجٰای خَوٰاهد بود.

۵. یکي دیگر، رٰایِ استوار (=hu-axwīh / ثباتِ رأی) است؛ زیـرا زورْفـرمایيِ (=اقـتدار) کشوربان بیش از هر چیز نهاده بر رٰایِ استوار است؛ و از زورفرمایيِ کشوربانان است که دشـمنان سر فرو خواهند آورد و جهان <از آنان>* پاییده‌خواهدشد.

۶. یکي دیگر، نیک‌خواهی (=hu-abarīh / رحمت) است؛ زیـرا از رهگـذارِ نـیکْخواهـيِ کشوربانان بر بندگان است که مِهرِ بندگان بر کشوربانان و، <در پيِ آن،>* فرمانْپذیريِ بندگان در کـاروفرمان‌هايِ شـهریاران و، درستْروشـيِ شـهریاران در جـهان و، سـودِ آفـریدگان از آن <درستْروشی‌ها>* خواهد بود.

۷. یکی دیگر، مِهرورزی است؛ زیرا از رهگذارِ مِهرورزيِ شهریاران، دشمنان <به آمرزش>* سـردارِ سپاه(؟) دلگرم‌می‌شوند (=wistāxwīhēnd)؛[۷] بـرزنیان(؟ ?azērīg) بـه آمـرزش <امیدوار می‌شوند؛>* آشوب از گیهان، نااستواری (=čandag) از شهریاری، بیم از مردمان برداشته‌خواهدشد(؟).

۸. یکي دیگر، بلندْنظری (=frāx-mēnišnīh) است؛ زیرا از بلندْنظريِ کشوربانان است که برترینِ سودها بـرایِ هـمه‌يِ آفـریدگاني کـه اکـنون هـستند و آنـاني کـه در آیـنده خـواهـند بـود، به انجام می‌رسد (=kunīhēd).

۹. یکـي دیـگر، نـیکْبختْخواهـی (=urwāhm-āhangīh)[۸] است؛ زیـرا بـه انگیزه‌يِ نیکْبخت‌خواهيِ کشوربانان است که برترینِ رستگاری‌ها(؟)[۹] به زمانه درمی‌پیوندد.

۱۰. یکي دیگر، یادْکردِ همیشگيِ «شهریاریِ نپاینده / گذرا»[۱۰] است؛

زیرا به سببِ یادْآوردِ <همیشگيِ>* شاهنشاه به ***«نپایندگيِ شـهریاری / مسـتعجل بـودنِ دولت»*** است که کشوربانِ دانا، <بی>بهره‌بودنِ ***«شهریاری نپاینده / گـذرا»*** را در بـرابـرِ از آنِ خویش کردنِ روانِ پاینده (=ناگذرنده) هرگز فراموش نـخواهـد کـرد (=a-mōšišnīh)؛ <از آنِ خویش‌کردنی‌ای که با>* فراهمْآوردِ آبادانيِ فراخ، <یعنی>* خرسنديِ همه‌گیر و سترگ بـر جهانیانِ <زیرِ فرمانِ>* شاهنشاه (=ōy dahibed) شدنی است.

۱۱. یکي دیگر، بَرازِشِ هنرها<يِ نهادی / فضایل>* است؛ چه آنکه از بَرازِشِ هنرها<يِ نـهادی>* از سـويِ شـاهنشاه، هـنرها<يِ نـهاديِ>* تـنابندگان، آنـي کـه پـیدا ست درخشیدن خواهدگرفت و آنی که ناپیدا ست نیرو خواهد گرفت و سربه‌پیدایـی‌خواهـدگذارد؛ و از

رهگذارِ آنْ (=بَرازِشِ هنرهایِ نهادی)، جهان ویراسته و پیراسته خواهدشد.

۱۲. یکیِ دیگر، برملا کردنِ آهوان <ـِ نهادی / رذائِل>* است؛ زیرا از برملا کردنِ آهوان <ـِ نهادی، درگستره‌یِ فرمانرواییِ>* شاهنشاه، هرآن آهویِ <نهادی>* میانِ مردمان، آنیِ که پیدایِ همگان است، کاستی می‌گیرد؛ آن <آهویِ نهادی> که ناپیدا ست، از زور می‌افتد و <راهِ تبه‌کاری‌اَش>* بسته می‌مانَد؛ و، جهانِ مادی از آهوان <ـِ نهادی / رذائِل>* پاک‌گردانیده‌می‌شود.

۱۳. یکیِ دیگر، همکاری‌ها <یِ شهرنشینان و کشوربان است>*؛ زیرا در همکاریِ کشوربان و شهرنشینان، هرآن دستْ‌نایافتنی(؟ a-xwāstag?) خواستنی می‌شود(؟ xwāhēd?)؛ و هرآنیِ که خواسته‌می‌شود، پیگیری‌می‌شود(؟ pāyīhēd?)؛ <شهریار، انجام>* کارهایِ بزرگِ همگانْ‌خواه(۱۱) را فرمان می‌دهد؛ می‌تواند شهریِ نو پی‌ریزد؛ آبادانی را برایِ همه‌یِ جهانیان <به ارمغان آورد>*؛ کارهایِ کشوری سودرسان <می‌شوند>*؛ آفریدگان فرهیخته‌می‌شوند [یا: کمک کرده‌می‌شوند]؛ <و شهریاریِ>* نپاینده(؟)(۱۲) (=دولتِ مستعجل) را پاینده‌کند؛ وز بهرِ نشان دادنِ (paydāg būd rāy) برتری <ـِ خود>* بر دیگرِ شهریارانِ کشورها، می‌تواند طرحِ کارهایِ بس بزرگِ کشوری ریزد (=ārāstan)؛ بخشش و دَهِش بر همه‌یِ آفریدگانْ فریضه‌یِ او می‌شود.

۱۴. یکیِ دیگر، نیکوْفرمانی (=hu-framānīh / فرماندهیِ درست) است؛ زیرا سامانِشِ کارِ جهانْ بنیادْشده بر داد (=عدالت) است و داد، زاییده‌یِ نیکوْفرمانی‌هایِ شهربانان است.(۱۳)

۱۵. یکیِ دیگر، بازگُشادنِ آبرومندانه‌یِ (؟ ēwēnagīg?)،(۱۴) درگاه <ـِ خود بر کشوریان>* و نشستِ کشوری برپاکردن است (kišwarīg nišast kardan / مجلِسِ شورا)؛ زیرا از رهگذارِ درگاهِ آبرومندانه و گشاده‌یِ شهریاران و، فرمانِ نشستِ کشوریِ آنان، گناه‌گرایان (=گناهْ‌آهنگان) را از گناه پشیمانی‌ها باشد و، <راهِ ستم>* ستمکامگان بر کسانیِ که آهنگِ آبادانی دارند (ābād-āhangān xīr)، بسته خواهد ماند؛(۱۵) ستم از ستمدیده (=mustōmandān) جدایی‌گیرد؛ مردمِ شایسته <یِ آزادی>* به آزادی <ـِ خود>* امیدوارمی‌شوند؛ شایسته‌سالاریِ کارفرمایانْ برایِ انجامِ شایسته‌یِ کارها <جایگزین‌می‌شود>*(؟)؛ درویشان [یا: مزدوران / رنجبران] پشتیبانی می‌شوند؛ <این است>* سودِ بزرگِ دستگاهِ شاهنشاهیِ شاهان بر جهانیان.

۱۶. یکي دیگر، بخشندگی است؛ از آنجا که آب، پرورنده‌یِ گیاهان است، به همان گونه، بالیدنِ همه‌یِ آفریده‌هایِ گیتیایی، نهاده بر بخشندگی‌هایِ بی‌دریغ (=frāx-rādīh / گشاده دستی‌هایِ) شهریاران است.

۱۷. یکي دیگر، بستنِ راهِ آز است؛ زیرا ماندگاریِ <یاری‌هایِ>* ستودگانِ آسمانی <به زمینیان،>* تنها (=xwad) بازبسته‌یِ بستنِ راهِ آز است؛ <زیرا که از رهگذارِ>* توان<ـِ هر چه بیش‌ترِ شهریاران در بستنِ راهِ آز، راهِ>* آزِ تمامیِ درندگانِ جهان در خَستنِ جهان، بسته‌خواهدماند.

۱۸. یکي دیگر، بازداشتنِ بیم از خود [یا: خویشان] و از تک‌تکِ جهانیان است؛ زیرا در <نهادْمانِ>* آکنده از بیم، پایِشِ آفریدگان ناشدنی است.

۱۹. یکي دیگر، نواختن و <به خود>* نزدیک کردن و برکشیدنِ نیکان است؛ زیرا از رهگذارِ عزل و نصبِ نیکان(۱۶) به دستِ شاهنشاه [یا: آني که کشوربان است]، به زیر افتادن (=عزل) و تباهیِ هر بدی، شکوفایی و فرازینگیِ (=نصب) همه‌گونه نیکی <خواهد بود>*.

۲۰. یکي دیگر، کارفرمایِ نیکِ کاردیده <بر سرِ کارها>*(۱۷) برگماردن است؛ زیرا به سببِ بر<گماردنِ>(؟) کارفرمایِ نیکِ کاردیده بر جهانیان، ، تخصیصِ سزاوارانه<یِ بودجه،>*(۱۸) (=sazāg-baxtārīh) بهره‌یِ همگان می‌شود(؟؟ paywandēd?)؛ <و از این رهگذار،>* آبادانی و نیکی و سودِ برآمده از کشوربانان فراچنگ‌می‌آید (=bawēd).

۲۱. یکي دیگر، دانایانه، تن‌دردادن به پرستِشِ یزدان است؛ زیرا از رهگذارِ تن دردادنِ دانایانه‌یِ شهریار به پرستِشِ یزدان، پرستِشِ ژرفانه‌یِ (=ēwagānagīhā[x] / ازژرفایِ جانِ)(۱۹) جهانیان بر شاهنشاه [یا: به پیروی از آن شهریار](۲۰) و، زورمندیِ شهریاری و، رواجِ فرمان<هایِ شهریار>* و، رواجِ دادِ شهریاران بر جهان و، سودِ برترینِ تنابندگان <خواهد بود>*.

یادداشت‌ها

۱-«سودِ برترین» را برابرِ «اَبَرْدَر-سُدیهْ / abardar sūdīh» آورده‌ایم؛ می‌توان «سودِ دوچندان» نیز ترجمه کرد.

۲-نظرگاهِ نویسنده این است که، هنرهایِ اخلاقی (=فضایل) همیشه، برایِ مردمْزادگان سودمند اند؛ ولی زمانیِ بالاترین میزانِ سودرسانی را خواهند داشت که: در شهریار گِرد آمده باشند.

۳-بحث و فحصِ این روایت (=کرده‌یِ ۱۳۳) را بسنجید با مرصادُالعبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ پنجُم، فصلِ دوم، در بیانِ حالِ ملوک و سیرتِ ایشان با هر طایفه از رعایا.

۴-«نیکیِ آن‌ها» را برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «نِکیه ئی ئَزیش / nēkīh ī aziš» آورده‌ایم؛ احتمال‌می‌دهیم بازگشتگاهِ (=مرجعِ) «š / آن»، همان بیست و یک فضیلتِ جمع آمده در شهریار است.

۵-بسنجید با بحثِ «سلطان، ظلُّ ا..» در رازنامه‌یِ مرصادُالعبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ پنجُم، فصلِ اول.

۶-آیا نگریسته‌یِ نویسنده این است که شهریار می‌باید اصولِ کشورداریِ خود را بر فروغِ ایزدیِ کشوربانانِ باستانی، چونان جَم و کیومرث و فریدون استوار کند، یا بر هر شاهیِ که درستْروشانه بر بنیادِ آموزه‌هایِ دین رفتارکرده و حکومت‌کرده است؟

۷-نام-فرزوه‌یِ «ویسْتاخْویهْ / wistāxwīh / گستاخی» در زبانِ پهلوی هم به معنیِ گستاخی است و هم به معنیِ اعتماد. در کتابِ ششُمِ دینْ‌کرد بیش‌تر به معنیِ اعتماد و دلگرمی و دلْاستواری به‌کاررفته‌است؛ نمونه را:

DK VI, C 51): ēn-iz ēd ku ....; ud kē wahman-dārīh āštīh <ud> az āštīh wistāxwīh; ud az wistāxwīh dōstīh;

۸-«نیکْ‌بختْ‌خواهی» را برابرِ سخنواره‌یِ آورده‌ایم که ما آن را «اُرْواهْمْ-آهَنگیه / urwāhm-āhangīh» خوانده‌ایم؛ معنایِ درونْ‌نمایانه‌یِ آن، «آهنگِ سعادتبار کردنِ دیگران» است.

با واژه‌ونگارشیِ نزدیکِ به این سخنواره‌یِ دینْ‌کرد، در دادستانْ‌دینیک، پرسشِ چهارُم، بندِ

پایانی، بندِ چهارُم نیز روبه‌رو می‌شویم:

دادِستان، ت‌د۴الف، ۱۸۷، (۶-۵): šnāyišn ī urwāhm āhangīh(?) ud xwārīh.

۹-«رستگاری‌ها» را برابرِ واژه‌اي از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که ما آن را با گمانمندی، بُوزیشْنیگیها / bōzišnīgīhā خوانده‌ایم. اگر سیمایِ نمایانِ واژه را در نظر بگیریم، بیزِشْکیه / bizeškīh خوانده می‌شود.

۱۰-«شهریاریِ نپاینده / گذرا» را برابرِ «فْرَساوَنْدْ-خْوَدائیه / frasāwand-xwadāyīh» آورده‌ایم؛ و از آن، معنایِ «دولتِ مستعجل» را مرادکرده‌ایم.

۱۱-«کارهایِ همگانْ‌خواه» را برابرِ «شْنُمَگان ئی وُزُرْگْ / šnōmagān ī wuzurg» آورده‌ایم؛ از این واژه، معنایِ «امورِ عامُ‌المنفعه» را درمی‌یابیم.

برگردانِ واژه‌به‌واژه‌یِ آن: «خرسندی‌هایِ بزرگ» است.

۱۲-واژه‌اي را که «نپاینده» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ ( ) نوشته‌آمده‌است که سیمایِ نگارشیِ واژه‌یِ فْرَشْگَرْدْ را دارد؛ ولی به گمانِ ما، کژنوشته‌اي درهم‌ریخته برایِ واژه‌یِ پهلویِ «فْرَساوَنْدیهْ / frasāwandīh» است. نگاه‌کنید به روندِ بحث.

۱۳-نوشتارِ پهلویِ این بند (=بندِ چهاردهُم) کمي تاریکْ‌نما ست. بر ما روشن و شناخته نیست که از خوبْ‌فرمانیِ مردم از شهریاران سخن می‌گوید یا از خوبْ‌فرمانيِ شهریار از دین.

۱۴-واژه‌اي را که با گمانمندی، «آبرومندانه» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشي نوشته آمده که ما آن را «ئِوِنَگیگ / ēwēnagīg» خوانده‌ایم. بسا که نویسنده، از کاربردِ این واژه، معنایِ «انواعِ هنر و تجمل» را فرادیدِ خود داشته است.

۱۵-یا: <راهِ>* ستمکامگان در آزادی‌هایِ بی‌بندوبار (=آزاد آهَنگان خیرْ / āzād-āhangān xīr) بسته خواهدماند.

۱۶-«عزل و نصبِ نیکان» را برابرِ سخنواره‌یِ «فْرازیه ئُد اَبازیه ئی نیکان» آورده‌ایم.

۱۷-«کارفرمایِ کاردیده بر سرِ کارها‌گماردن» را برابرِ «اَبْدَسْتْ کار فْرمان / abdast kār framān» آورده‌ایم.

۱۸-«بودجه» را از سرِ گمان به ترجمه افزوده‌ایم؛ زیرا «کنش‌پذیرِ / مفعولِ» سخنواره‌یِ پهلویِ

«سَزاگ-بَختاریهْ / sazāg-baxtārīh» بر ما روشن و شناخته نیست؛ یعنی، در جمله‌یِ در نظر، دانسته‌نیست که چه چیزي، به‌سزاواری، میانِ جهانیان، در جایِ درستِ خود تخصیص می‌یابد؟

۱۹-سخنواره‌يِ «پرستِشِ ژرفانه‌يِ جهانیان بر آن شهریار»، ترجمه‌یِ به گمانِ سخنواره‌یِ پهلویِ زیر است:

ˣēw-gānagīhā paristīdan ī gēhānīgān ō ōy ī dahibed

بر ما روشن و شناخته نیست که این جمله، معنایِ: «پرستِشِ ژرفانه‌یِ جهانیان ایزد را آنهم به پیروی از شهریار» می‌دهد، یا، «پرستِشِ ژرفانه‌يِ تودگان، شاهنشاه را به نمایندگی از ایزد».

۲۰-بسنجید با سخنِ گزافِ سعديِ آمرزیده:

النّاسُ عَلی دِینِ مُلُوکِهِمْ».



۱۳۴. دربارهٔ‌ِ باهمْ‌آییِ (paydāgīh / پیدایی / ظهور) ابزارها <یِ شش‌گانه>ای که با آن‌ها شهریاری بِسامان می‌شود و، آفریدگان نیز، به سببِ خوشنودیِ اَمْشاسْپندِ نیکِ شهریور، سامان داده می‌شوند، برابرِ آموزهٔ‌ِ دینِ بهی.(۱)

نشانگانِ شش‌گانهٔ‌ِ <خوشنودی و فرودِ>* «اَمْشاسْپَنْدِ شهریور» اینانند: «خْشَتْرَه»، که همان شهریار است؛ «وَئیریهِ»، یعنی دین؛ «اَیوخْشوسْتَهِ»، یعنی زین؛ «مَرْژْدیکاییِ»، یعنی آمرزش؛ «ثْرَیُو»، یعنی گنجْ‌یار (=خزانه)؛ «دْرَغَیِ»، یعنی سپاه.

تنها زمانی دادوآیینِ شهریاری به آشکاری می‌رسد [یا: تنها زمانی دادوآیینِ بهمنانهٔ‌ِ(؟)(۲) شهریاری به آشکاری می‌رسد]، که ابزارها <یِ شش‌گانه‌اَش>* بِسامان‌شود؛ از آن رو، سامانِشِ شهریاری نهاده‌شده بر این شش <عاملِ زیر>* است:

۱. شهریار، ۲. دین، ۳. آمرزش، ۴. زینْ‌ابزار، ۵. گنج (=خزانه)،(۳) ۶. سپاه.

و اینگونه پیداست هرگاه یکی از این شش <عاملِ برشمرده>* برجای نباشد، یا، باهَمانه، <در یک راستا>* همزور نباشد، شهریاری نااستوار و ناپاینده (=wihērišnīg) <خواهد شد>.

۱. زیرا اگر شهریار <بر تخت>* نباشد، شهریاری بی‌نام و، دین بی‌رواج و، زینْ‌ابزار ناکارآمد و، آمرزش (=بخشودگی) ناپیدا (=بی‌اثر) و، انبارِ خزانه تُهی(؟) و بی‌پشتوانه(۴) و، سپاه پراکنده خواهد بود.

۲. و اگر که دین در میانه نباشد،(۵) فرمان‌هایِ شهریار رستگاری ببار نمی‌آورد [یا: فرمان‌هایِ شهریار، فرجامِ رستگارانه نخواهد داشت] و، زینْ‌ابزار آسیب‌دیده(؟) و، آمرزش در ستیزِ با خواستِ(؟) شایستگان و، خزانه دچارِ کاست و افزود و، سپاه به سببِ فرمان نابرداری رام‌نشدنی(؟ a-niyōšāg?) خواهد بود.

۴. اگر که زینْ‌ابزار در میان نباشد، شهریار ترسنده از <یورشِ>* اَنیران و، <دین از

تازِش >* از دین برگشته‌ها (=آشموغان) لرزان(؟) و،(۶) آمرزش، سویِ برادرِ دروغینَش، یعنی سستی و بی‌نظمی (=a-wirāyišnīg) و، خزانه بی‌پشتوانه (=a-frasp) و، سپاه بی‌ساز و برگ خواهد بود.

۳. اگر بخشودگی (=آمرزش) در کار نباشد، شهریار پُر دشمن و، دین نکوهیده(۷) و، زینْ‌ابزار <برایِ دور راندنِ>* دشمنان بی‌ابزار [یا: زینْ‌ابزار در برابرِ دشمنان بی‌زور] و، خزانه به سببِ اِهمال‌کاری(؟)(۸) به‌کاربرده‌نشده (=wany / مُهمَل) و، سپاه گراینده به جدایی از دستگاهِ شاهی خواهدبود.

۵. اگر که خزانه تهی باشد، شهریار تهیْ‌کیسه (=بی‌بودجه) و، دین نیازمند <ـِ وجوهات؟>* و، زینْ‌ابزار شکسته و، بخشودگیِ زوزْآورانِ بدکاره(۹) (یاغیان؟) بی‌فرجام و، سپاه بی‌ساز و نوا (=driyōš / فقیر) و بی‌زور خواهد بود.

۶. اگر سپاه در میان نباشد، شهریار بی‌فرمانبردار و، دین بی‌پیرو و، زینْ‌ابزار بدرد نخور و، بخشودگی ...(؟) و، خزانه بی‌سود (راکد؟) خواهد بود.

از رهگذارِ همزوریِ این شش <عامل،>* شهریاری، به سببِ سامانِشِ برخاسته از باهمْ‌آییِ (=پیدایی / آشکاری) ابزارها، تهی از کاستی خواهد شد (=an-āhōgīhēd).

یادداشت‌ها

۱-«شهریور»، یکی از اَمْشاسْپَنْدان است؛ و در عالَمِ روحانی نماینده‌یِ سلطنتِ ایزدی و فرّ و اقتدارِ خداوند و شهریاریِ مطلقهٔ اهورامزدا است. از او ست فرّ و پیروزیِ پادشاهانِ دادگر.

«اوشیدری، جهانگیر، دانشنامهٔ مَزْدْ یَسْنا».

در این روایتِ از دینْ‌کرد، دو نکته پذیرایِ دیدن است:

یکی، خوشنودیِ امشاسپندِ نیکِ شهریور از پیدایی و باهم‌آییِ شش ابزار، برایِ هستیدن و ایجادِ شهریاریِ نمونه در زمین است؛

دیگری، سخنواره‌یِ «شَهرِوَر اَمَهرَسْپَنْدْ / šahrēwar amahraspand» است؛ در جایگاهِ نمونه‌یِ برینِ (=مینو-دیسه‌یِ / مُثُلِ اَعلایِ) شهریاری.

۲-سخنواره‌ای راکه برایِ آن دو گونه ترجمه نشان‌داده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ (…) نوشته‌آمده‌است که قرائتِ نمایینِ آن «kē ka» است؛ ولی می‌تواند «مَنوَهْمَد /

manwahmad» نیز خوانده شود. به معنیِ <دادوآیینِ> بهمنانه.

۳-برایِ خوانندهٔ نکته‌دان آشکار است که، سخنِ از گنج، همان سخنِ از بودجه، مالیات‌ها و دارایی‌هایِ دستگاهِ حکومتی است؛ نه گنج در معنایِ امروزیِ آن.

۴-«بی‌پشتوانه» را برابرِ «اَبِ-پانگ / abē-pānag» آورده‌ایم.

۵-با اینکه دین همیشه در میانه هست، می‌توان پرسید که نویسندهٔ روایت، از به‌میان‌نهادنِ این پرسش (=اگر دین درمیانه نباشد) چه آهنگی داشته است؟

پاسخ چنین است: دین، در دستگاهِ حکومتی و همراستا با دستگاهِ حکومتی و فرماندهِ بر آن درنظراست؛ وگر نه، دین همیشه در میانه هست.

۶-«لرزان» را برابرِ واژه و نگارشیِ از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که با گمانمندی آن را «اَن-ئُوستیگ / an-ōstīg» خوانده‌ایم؛ می‌توان، البته باز با گمان، «اَن-اَبِستاگ / an-abēstāg» یا «اَن-اَباییِشْت/ an-abāyist» نیز خواند که به ترتیب، معنیِ «بی‌کتابی» و «نابایستمند / غیرِ ضروری» می‌دهد.

بهر روی، برایِ یک پژوهشِ همسنجانه در دیگرِ بُنْ‌نوشت‌هایِ پهلوی، نگاه کنید به «دادِستانْ‌دینیک، پرسشِ سی و یکُم، بندِ چهارُم [بُنْ‌نوشتِ پهلوی را در دستنویسِ ت‌د۴الف، برگْ‌نوشتِ ۲۳۰ اُم، خطِ ششُم دنباله‌گیری‌کنید].

۷-«نکوهشِ دین»، به گمانِ ما سخنْ‌گوشه به خُرده‌گیری‌ها و انتقاداتِ کلامی‌ای دارد که بُنْ‌باورهایِ دینِ رسمی را به زیر-اندرِ پرسش می‌برد. نویسندهٔ این روایت، این معنا را با سخنوارهٔ «دِن نیکُوهیدَگ / dēn nikōhīdag» فرامی‌گوید.

۸-«به سببِ اِهمال‌کاری» را با گمانورزی برابرِ واژهٔ «پَد-زَداریه / pad-zadārīh» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم. بسا که نویسنده، در نبودِ آمرزش و بخشندگی، برایِ خزانه، خسّت و زُفتی و راکد ماندنِ بودجهٔ مملکتی را فرادیدِ خود داشته است.

۹-«زورْآورانِ بدکاره» را برابرِ «اَبارون-تُوانیگان / abārōn tuwānīgān» آورده‌ایم؛ آیا یاغیان و طغیانگران را در نظر دارد؟ آیا بر این نظر است که اگر گنجْ‌خانه تهی باشد، آمرزشِ یاغیان، از آنجا که نمی‌توان آنان را راضی نگه داشت، بهره‌ای در بر ندارد؟

به زبانِ روشن‌تر، تا پولی در کیسه نباشد دشمن سرفرو نخواهد آورد.



۱۳۵. در بارهٔ <گونه‌هایِ>* جُست‌وجویِ فرّه<یِ یزدانی>* و، <گونه‌هایِ>* رویْ‌برگاشتنِ (=mōšišn) از آن (=فرّهٔ یزدانی)؛ و، در بارهٔ گونه‌هایِ فرازین و فرودینِ آن، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

گونه‌هایِ جُست‌وجویِ فرّه<یِ یزدانی>* و، گونه‌هایِ رویْ‌برگاشتنِ از آن، این شانزده <تایند:

نخست، گونه‌هایِ هشت‌گانهٔ جُست‌وجویِ فرّهٔ یزدانی:>*

۱. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو<یِ فرّهٔ یزدانی>* پارسایانه کوشا است: اگر آن را بیابد سپاسگزار است؛ اگر نیابد، خرسند و شکیبا ست (=a-bēš / بی‌دغدغه).[۱]

و این (=ش ۱)، همان «فرازترین گونه» در <بحثِ گونه‌هایِ>* ***«پارسایانه در جُست‌وجویِ فرّه<یزدانی>* کوشیدن»*** است.[۲]

۲. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو<یِ فرّهٔ یزدانی>* پارسایانه کوشا ست: اگر بیابد، سپاسگزار است؛ اگر نیابد، هم خرسند است و هم ناشکیبا (=خرسندیِ توأم با ناشکیبایی).

۳. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو<یِ فرّهٔ یزدانی>* پارسایانه کوشا ست: اگر آن را بیابد ناسپاسی نشان‌می‌دهد؛ اگر نیابد، خرسند و شکیبا ست.[۳]

۴. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو<یِ فرّهٔ یزدانی>* پارسایانه کوشا ست: اگر آن را بیابد ناسپاسی نشان‌می‌دهد؛ اگر نیابد، هم خرسند و هم ناشکیبا ست.

این سه (=شماره‌هایِ ۲، ۳، ۴)، در <بحثِ>* **«پارسایانه در جُست‌وجویِ فرّه<یِ یزدانی>* کوشیدن»**، «گونه‌هایِ آمیخته» <نام دارند>*.

۵. یکی <دیگر،>* آن کسی که در «جُست‌وجو<یِ فرّهٔ یزدانی>* تبهْ‌کامانه (=abārōn) می‌کوشد؛[۴] اگر بیابد ناسپاسی نشان‌می‌دهد؛ اگر نیابد خرسند و گلایه‌مند <به یوبه‌یِ همان خویِ تباهَش>* است.

این (=ش ۵)، در <موضوعِ>* ***«تبهْ‌کامانه در جُست‌وجویِ فرّه <یِ یزدانی>* کوشیدن»***، بدترینِ گونه‌ها ست.

۶. یکي <دیگر،>* آن کسي که در «جُست‌وجو <یِ فرّه‌یِ یزدانی>* تبهْ‌کامانه می‌کوشد: اگر بیابد ناسپاسی نشان‌می‌دهد؛ اگر نیابد خرسند است و شکیبا (=بی‌دغدغه).

۷. یکي، آن کسي که در «جُست‌وجو <یِ فرّه‌یِ یزدانی>* تبهْ‌کامانه می‌کوشد: اگر بیابد سپاسگذار است؛ اگر نیابد خرسند است ولی به ناشکیبایی.(۵)

۸. یکي، آن کسي که در «جُست‌وجو <یِ فرّه‌یِ یزدانی>* تبهْ‌کامانه می‌کوشد: اگر بیابد سپاسگذار است؛ اگر نیابد خرسند و شکیبا ست.

این سه (=شماره‌هایِ ۶، ۷، ۸)، در <بحثِ>* ***«تبهْ‌کامانه در جُست‌وجویِ فرّه <یِ یزدانی>* کوشیدن»***، <گونه‌هایِ>* آمیخته <نام دارد>*.

دیگرِ گونه‌ها (=روی برگاشتنِ از فرّه‌یِ یزدانی):

۹. یکي، آن کسي که از جُست‌وجویِ فرّه<یِ یزدانی، نه به انگیزه‌یِ تبه‌خویی، بلکه با گماني>* پارسایانه روی‌برگاشته (=frārōn mōš) است: <از این روی،>* در یافتنِ آن سپاسگزار است؛ در <نیافتنِ آن>* خرسند و شکیبا ست (=a-bēš / بی‌دغدغه).

و این (=ش ۹)، همان «فرازترین گونه» در <بحثِ>* ***«پارسایانه از جُست‌وجویِ فرّه <یزدانی>* روی‌برگاشتن»*** است.

۱۰. یکي <دیگر،>* آن کسي که، از جُست‌وجویِ فرّه<یِ یزدانی، نه به انگیزه‌یِ تبه‌کامی، بلکه با گماني>* پارسایانه روی‌برگاشته است: در یافتنِ آن سپاسگزار است؛ در نیافتنِ آن خرسندِ <توأمِ با>* ناشکیبایی است.

۱۱. یکي، آن کسي که، از جُست‌وجویِ فرّه<یِ یزدانی، نه به انگیزه‌یِ تبه‌کامی، بلکه با گماني>* پارسایانه روی‌برگاشته است: اگر آن را بیابد سپاسگزار نخواهد بود؛ و در نیافتنِ آن خرسند و شکیبا ست.

۱۲. یکي، آن کسي که، از جُست‌وجویِ فرّه<یِ یزدانی، نه به انگیزه‌یِ تبه‌کامی، بلکه با گماني>* پارسایانه روی‌برگاشته است: اگر آن را بیابد ناسپاسی پیشه‌می‌کند؛ در نیافتن <ـِ فرّه‌یِ یزدانی،>* خرسندیِ <توأمِ با>* ناشکیبایی دارد.

این سه (=شماره‌هایِ ۱۰، ۱۱، ۱۲)، در <بحثِ>* ***«پرهیزگارانه روی برگاشتنِ از***

جُست‌وجویِ فرّه <یِ یزدانی >* »، گونه‌هایِ آمیخته <نام دارد >*.(۶)

۱۳. یکي، آن کس که از جُست‌وجویِ فرّه <یِ یزدانی >* تبهْ‌کامانه رویِ‌برگاشته‌است: <از این روی، >* اگر آن را بیابد ناسپاسی پیشه‌می‌کند؛ اگر نیابد، هم خرسند و هم ناشکیبا ست.

و این (=ش ۱۳)، همان «بدترین گونه» در <بحثِ >* ***«تبهْ‌خویانه روی برگاشتنِ از جُست‌وجویِ فرّه <یِ یزدانی >**** است.

۱۴. یکي <دیگر، >* آن کسي که از جُست‌وجویِ فرّه <یِ یزدانی >* تبهْ‌کامانه رویِ‌برگاشته‌است: اگر آن را بیابد ناسپاسی نشان‌می‌دهد؛ اگر نیابد، خرسند و شکیبا ست.(۷)

۱۵. یکي، آن کسي که از جُست‌وجویِ فرّه <یِ یزدانی >* تبهْ‌کامانه رویِ‌برگاشته‌است: اگر آن را بیابد سپاسگذار است؛ اگر نیابد، خرسند است و نالان (=bēšōmand).

۱۶. یکي، آن کسي که از «جُست‌وجویِ فرّه <یِ یزدانی >* تبهْ‌کامانه رویِ‌برگاشته‌است: اگر بیابد سپاسگذار است؛ اگر نیابد خرسند و شکیبا ست.

این سه (=شماره‌هایِ ۱۴، ۱۵، ۱۶)، در <بحثِ >* ***«تبهْ‌کامانه از جُست‌وجویِ فرّه <یِ یزدانی >* روی برگاشتن»***، «گونه‌هایِ آمیخته» <نام دارد >*.

یادداشت‌ها

۱-از سرِ خِرَد (=منطقاً)، آن کسي که پارسایانه و کوششمندانه در جست‌وجویِ فرّه‌یِ یزدانی است، می‌باید زمانِ یافتنِ آن سپاسگزار باشد، ولی اگر آن (=فرّه‌یِ یزدانی) را نیافت، ناخرسند از این نیافتن باد. و این، می‌تواند فرازترین گونه‌یِ **«پارسایانه در جست‌وجویِ فرّه‌یِ یزدانی برآمدن»** باشد؛ ولی روشن نیست که نویسنده‌یِ این روایت، در این بند (=ش ۱)، با چه سنجه و معیاریِ خرسندیِ از دست‌نیافتنِ به فرّه‌یِ یزدانی را برترین گونه می‌شمرد. زیرا فردِ مزداییِ معتقد و باورمند، به سببِ دست‌نیافتنِ به فرّه‌یِ یزدانی نمی‌تواند خرسند و شکیبا باشد.

رویِ‌هم‌رفته، روندِ بحث و بخش‌بندیِ آن در این روایت، نشان می‌دهد که نویسنده، یا نویسندگان، باریک‌روشانه، متوجهِ پی‌آمدهایِ خِرَدْشکیب یا خِرَدْناشکیبِ (=منطقی یا غیرِ منطقیِ) بحثِ خود نیستند.

۲-آن گونه که نویسنده شرح می‌دهد، مردمْزادگان، در پیوندِ با بحثِ فرّه‌یِ یزدانی و گونه‌هایِ آن، شانزده گونه رفتار از خود نشان می‌دهند: از آن میان، هشت تایِ آن، بحثِ **«جُست‌وجویِ فرّه‌یِ یزدانی»** است؛ هشت تایِ آن، بحثِ **روی برگاشتنِ از فرّه‌یِ یزدانی** است. پیداست که نمونه‌یِ

«جُست‌وجویِ فره‌یِ یزدانی» از هشت تایِ دیگر (=یعنی: **رویِ‌برگاشتنِ از فرّه‌یِ یزدانی**) شریف‌تر است. از میانِ نمونه‌هایِ هشت‌گانه و شریفِ **«جُست‌وجویِ فره‌یِ یزدانی»**، سه تایِ آن‌ها، به انگیزه‌یِ ***«پارسایانه کوشیدن»***، در میانِ هشت گونه‌یِ **«جُست‌وجویِ فره‌یِ یزدانی»** شریف‌تر است؛ از میانِ آن سه‌تا نیز، نمونه‌یِ خرسندیِ مطلق، چه هنگامِ یافتنِ فرّه و چه در نیافتنِ فرّه‌یِ یزدانی، از هشت تایِ دیگر شریف‌تر است. این معنا، دلآهنگِ نویسنده از این بحث است.

۳-آیا به‌راستی می‌توان پذیرفت کسی، برایِ نمونه فردِ مزدایی باورمند، پارسایانه در جست‌وجویِ فرّه‌یِ یزدانی باشد، و پس از یافتنِ آن ناسپاسی پیشه کند، و اگر نیابد خرسندی پیشه کند؟

روندِ ساختگیِ بحث در این روایت، نیاز به روشنْ‌سازی ندارد.

۴-«تبهْ‌کامانه می‌کوشد» را برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «اَبارُون-تُخْش / abārōn-tuxš» آورده‌ایم. آشکار است که نویسنده به شخصِ وارونه‌کارِ تبه‌کامِ کوشنده در بدی و بدکرداری نظر دارد.

۵-آیا می‌توان شخصِ وارونه‌کارِ تبه‌کامی (=اَبارُون-تُخْش) را یافت که هم در جست‌وجویِ فرّه‌یِ یزدانی برآید و هم از یافتنِ آن شادمان باشد؟

انگیزه‌یِ ما از به‌میان‌نهادنِ این پرسش، نشان دادنِ بخش‌بندیِ ساختگیِ بحث است.

۶-همان گونه که نویسنده‌یِ روایت در این بند فرامی‌گوید، با سه نمونه روبه‌روایم که کسی، البته پارسایانه، از جست‌وجویِ فرّه‌یِ یزدانی رویِ‌برگرفته است؛ ولی مگر می‌توان چنین کسی را در اندیشه آورد که هم فردیِ پرهیزگار و پارسا باشد، و هم روی از فرّه‌یِ یزدانی برگیرد؟

آیا نویسنده به افرادِ پرهیزگار و پارسایِ جداکیش نظر دارد؟

برایِ نمونه مانی‌گرایان یا مسیحی‌گرایان.

گمانِ ما این است که به منافقینِ پارسانمایِ زمانِ خود (=مانی‌گرایان) نظر دارد.

سخنواره‌یِ «اگر آن را (=فرّه‌یِ یزدانی) بیابد ناسپاس و نالان است» شاید گواهی بر درستیِ دیدوداوریِ ما ست.

نه می‌توان پذیرفت که فردِ مزدایی از یافتنِ فرّیِ یزدانی نالان و ناسپاس باشد، و نه می‌توان پذیرفت که فردِ پارسایِ مسیحی‌گرایی در جُست‌وجویِ فرّه‌یِ یزدانی برآید.

۷-به چشمِ خِرَد، این گونه (=ش ۱۴) می‌باید «بدترین گونه / wattom ēwēnag» نام گیرد؛ ولی در نام‌گذاری و بخش‌بندیِ ساختگیِ این روایت چنین نیست.



۱۳۶. در بـــارهٔیِ <شـــناختْ‌نشانِ مردمْ‌زادگانِ>* توانمند و نـاتوان <از نـظرِ نـــیروگانِ مـــینَوی و گـــیتیاییِ،>* بـــرابـــرِ آمـــوزهٔیِ دیـــنِ‌بهی.

شناختْ‌نشانِ توانمندی،(۱) داشتنِ «*نیرویِ گزینشگری*» (=wizīngarīhā / تشخیص)(۲) برایِ انجام دادن یا رویْ‌برگاشتنِ <آگاهانه و آزادْکامانه>* از کارها ست.

شناختْ‌نشانِ ناتوانی (=an-ādānīh)، «*نبودِ نیرویِ گزینش*» برایِ انجام‌دادن یا روی برگاشتنِ <آگاهانه و آزادْکامانه>* از کارها ست.(۳)

در این چارچوب (=wimand)، سخن، تنها می‌تواند <گِردِ>* چهار دسته (=نوع) کرانمندشود (=parwandišnīg / محصور شود)؛ <چَم و چرایِ این چهار دسته،>* از داوری‌ای (=wizīr / گزارش) که دربارهٔیِ انواعِ آنی که توانمند <در گزینش>* است و آنی که ناتوان <از گزینش>* است، به‌آشکاری می‌رسد.(۴)

۱. دستهٔیِ یکُم: توانمند <از قوهٔیِ گزینش و، بهره‌مند از نیروگانِ>* مینَوی و گیتیاییِ است؛ و داوری‌ای <که دربارهٔاَش می‌شود این است که او:>* مردمیْ‌زادهٔیِ هوشیارِ توانمند (=<an>-armēšt[x] ī tan abzār) از نظرِ همهٔیِ اندام‌هایِ ابزارگونهٔیِ تن است.

۲. <دستهٔیِ دیگر، توانمند از قوهٔیِ گزینش و، بهره‌مند از نیروگانِ مینَوی و بی‌بهره از قوایِ گیتیاییِ است: داوری‌ای که دربارهٔاَش می‌شود این است که او، مردمیْ‌زادهٔیِ هوشیار، ولی کژْاندام (=armēšt / علیل / ترنجیدهْ‌اندام) از نظرِ اندام‌هایِ ابزارگونهٔیِ تن است.>(۵)

۳. یک دستهٔیِ دیگر، ناتوان از نظرِ <قوهٔیِ گزینش و، بی‌بهره از نیروهایِ>* مینَوی و، توانمند از نظرِ <بهره‌مندیِ از نیروگانِ>* گیتیاییِ است؛ داوری‌ای <که دربارهٔاَش می‌شود این است که او،>* از نظرِ هوش ناکارآمد است؛ ولی تندرست از نظرِ همهٔیِ اندام‌هایِ ابزارگونهٔیِ تن‌است.(۶)

این <نمونه، یعنی دسته‌یِ سوم،>* تنها برایِ <تکمیلِ بحثِ چهار دسته از مردم در آرایشِ زبانی و>* سخن است؛ و در چارچوب <ـِ جهانِ دیداری>* نمی‌گنجد؛ زیرا، ناتوان <از نظرِ قوه‌یِ گزینش و بی‌بهره از قوایِ>* مینَوی، از نظرِ هوش ناکارآمد است و، <مردمیْ‌زاده‌یِ>* ناکارآمد از نظرِ قوایِ هوشی در جهانِ مادی نمی‌تواند توانمند باشد.

۴. دسته‌یِ دیگر، ناتوان از نظرِ <قوه‌یِ گزینش و بی‌بهره از نیروگانِ>* مینَوی و گیتیایی است: و داوری‌ایِ <که درباره‌اَش می‌شود این است که او،>* دارنده‌یِ هوشِ ناکارآمد و کژْاندام (=ترنجیدهْ‌اندام / معلول) از نظرِ همه‌یِ اندام‌هایِ ابزارگونه‌یِ تن‌است.

یادداشت‌ها

۱-«توانمندی» را برابرِ «آدانیگیه / ādānīgīh» آورده‌ایم؛ و معنایی برابرِ با داشتنِ کامِ آزادانه و آزادْکامی و اختیار را از آن فرا اندیشه داشته‌ایم.

۲-«داشتنِ نیرویِ گزینشگری» را برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «هَستیه ویزینگَریها تُوان / hastīh wizīngarīhā tuwān» آورده‌ایم؛ این معنا، در فرزانْ‌نامه‌ها، با سخنواره‌یِ **«وجودِ قوه‌یِ تشخیص»** فراگفته می‌شود.

۳-«نبودِ نیرویِ گزینش» را برابرِ با سخنواره‌یِ «نِستیه ئی ویزینگَریها تُوان / nēstīh ī wizīngarīhā tuwān» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ در فرزانْ‌نامه‌ها، این معنا، با سخنواره‌یِ **«عَدَمِ قوه‌یِ تشخیص»** فراگفته می‌شود.

۴-پس از این، نویسنده‌یِ روایت، به گونه‌ایِ آرایه‌مند، هر کدام از مردمِ توانمند و ناتوانِ از نظرِ قوه‌یِ گزینش را به دو دسته بخش می‌کند: آن مردمیْ‌زاده‌یِ توانمندیِ که از نیروگانِ مینَوی و گیتیایی، هر دو، بهره‌ور است، و، آن ناتوانیِ که از قوایِ مینَوی و گیتیایِ هر دو بی‌بهره است؛ و یا، آنیِ که تنها از یکیِ از آن دو نیرویِ مینَوی یا گیتیایِ بهره‌مند است.

بر همین پایه، مردمان را به چهار دسته‌یِ زیر بخش می‌کند:

۱. توانمند از نظرِ قوه‌یِ گزینش و بهره‌مند از دو نیرویِ مینَوی و گیتیایی؛

۲. توانمند از نظرِ قوه‌یِ گزینش و بهره‌مند از نیرویِ مینَوی و بی‌بهره از نیرویِ گیتیایی؛

۳. ناتوان از نظرِ قوه‌یِ گزینش و بی‌بهره از نیرویِ مینَوی و بهره‌مند از نیرویِ گیتیایی؛

۴. ناتوان از نظرِ قوه‌یِ گزینش و بی‌بهره از دو نیرویِ مینَوی و گیتیایی.

پس از آن، داوریِ کوتاهانه‌ای را در باره‌یِ آنان برمی‌گوید؛ ولی، بـدرستی فـرایـاد مـی‌آورد کـه دسته‌یِ سوم در جهان یافت نمی‌شود و نمی‌تواند هستی بپذیرد.

۵-بندِ شماره‌یِ «دو / ۲» را درونِ پرانتزِ گوشه‌دار نوشته‌ایم زیرا در چاپ‌هایِ کنونیِ دینْ‌کرد عبارتِ درنظر برجای نیست. افزودنِ آن به متنِ پهلوی برابرِ نظرِ موبد سنجانا انجام‌گرفته است.

فراوندِ سخن به‌گونه‌ای هست که در سنجشِ با عبارت‌هایِ پس و پیش بتوان صورتِ خِرَدپذیرِ عبارتِ از دست‌رفته را بازیابی و بازنویسی کرد. با همه‌یِ این‌ها، آوانویسی و ترجمه‌یِ مـا از ایـن عبارتِ ازدست‌رفته و بازسازی شده (=بندِ ۲)، اندکی با گزارشِ موبد سنجانا جداسانی دارد.

۶-پس از این، نویسنده نشان می‌دهد که دسته‌یِ سوم (=ش ۳)، در جهانِ مادی دیـده نـمی‌شود؛ بلکه اختصاصِ یک بند به این بحث تنها برایِ فرساختِشِ (=تکمیلِ) سخن است؛ و نمونه و دسته‌یِ سوم در جهانِ دیداری و پدیداری نمی‌تواند هستی بپذیرد.

به دیگر سخن، دسته‌یِ سوم، تنها برایِ خالی نبودنِ عریضه نوشته آمده است.



۱۳۷. در این نکته که، <نیروهایِ>* مینَوی و گیتیایی، از رهگذارِ همنیرویی، همچون همزمان، در ساختارِ گیتیانه (=gētīgīhā) سامان داده‌شده‌اند؛ و اینکه، نابِسامانی‌شان (=wišōbišn)، برآمدِ ازهم‌پاشیِ (=wiškinišn) همان نیروهایِ یکتاگرایانه (=hamīh) است، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

در <جهانِ مادیِ>* آمیخته <با تازِشِ آلوده کننده‌یِ اهریمن،>* سامانِش و کارآیندیِ بُنْ‌سازه‌هایِ (=bahrān) گیتیانه و مینُوانه، نهاده‌شده بر همپیوندی و پیوستگیِ نیروهایِ یکیِ با دیگری است.[۱]

از این روی، دانایِ پیشین، سَرْنمونِ (=rad) پارسایی، <یعنی>* خدابیامرز آذربادِ پسرِ زرتشت، که در دین <ـِ مزدایی>* فرزانه‌ای رازبین[۲] بود، <بحثِ همراستاییِ نیروها و قوایِ مینَوی و گیتیایی در جهانِ مادی را>* برایِ اعلیٰحضرت شاهَنْشاه، یزدگردِ پسرِ شاهپور برشمرده اند و، در نگاره‌ای که در زیر پیدا ست،[۳] فرانموده اند.

<از آموزه و نگاره‌یِ یادشده>* پیدا ست که، آشفتگی و ناکارآمدیِ آن دو (=مینو و گیتی) برآمدِ ازهم‌پاشیِ قوایِ یکی از دیگری است.

از آنجا که مردمیْ‌زادگان، چکیده‌یِ جهان (=gēhān hangirdīgīh / جهانِ صغیر / کِهْ‌جهان) اَند، آشکارمی‌شود که برایِ سامان‌یابیِ جان<ـِ مردمان،>* میانِ <نیروهایِ>* گیتیانه و مینُوانه پنج گونه همپیوندی هست:[۴]

۱. یکی، همپیوندی میانِ تنِ گیتیایی و روانِ مینَوی است.

۲. یکی، همپیوندی میانِ دارایی‌هایِ گیتیایی و کرفه‌هایِ مینَوی است.

۳. یکي، همپیوندی میانِ آزرمِ گیتیایی و کوشایی‌هایِ پارسایانه‌یِ مینَوی است.

۴. یکي، همپیوندی میانِ پادشاهیِ زمینی و دینِ <آسمانیِ>* مینَوی است.

۵. یکي، همپیوندی میانِ نیکودَهِش‌هایِ گیتیایی و دانایی‌هایِ مینُوانه است.

و، به سببِ پادشاهیِ نیک‌روش، روانِ کسانِ کوشا در پارسایی شایسته‌یِ آزرم می‌گردد؛ دارایی‌ها و کرفه‌هایِ‌شان به برترین اندازه می‌رسند؛ تن و روانِ‌شان بویِ خوش <ـِ بهمنانه>*(۵) دارد.

از رهگذارِ همپیوندی <ـِ نیروهایِ مینَوی و گیتیایی، و،>* همنیروییِ یکي با دیگری، <قوایِ> دروج تباهی خواهدگرفت.

و، از رهگذارِ نزاریِ یکی <از دو نیروگانِ مینُوانه و گیتیانه>*، توانایی <ـِ همپیوندی>(؟) آسیب می‌بیند و <قوایِ>شان سر به سستی می‌گذارد(؟).

هر گونه <نارسایی در همپیوندیِ یکي از دو نیرو>*، برایِ دیگری ناآرامی(؟) <ببار می‌آورد>*؛ ازهم‌پاشیِ همراستایی‌شان (=مینو و گیتی)، <به گونه‌ایِ دوسویه، به توانایی‌هایِ>* هر یکِ‌شان(؟) گزند می‌رساند.

<همنیرویی و همراستاییِ نیروهایِ مینَوی با نیروهایِ گیتی>* به‌گونه‌یِ زیر است:

۱. ارجمندیِ تنِ گیتیایی بنیادشده بر پارساییِ روانِ مینوی است؛ <همانگونه که>* پارساییِ روانِ مینَوی بنیادشده بر ابزارِ تنِ گیتیایی می‌باشد.

۲. بَرازِشِ دارایی‌هایِ گیتیایی نهاده بر همراهیِ کرفه‌هایِ مینَوی است؛ <همانگونه که>* فراهم‌آوردِ کرفه‌هایِ مینَوی بیش از هر چیز برآمدِ دارایی‌هایِ گیتیایی می‌باشد.

۳. شایستگیِ آزرمِ گیتیایی برآمدِ کوشایی‌هایِ پارسایانه‌یِ مینَوی است؛ <همانگونه که>* درخشِشِ کوشایی‌هایِ پارسایانه‌یِ مینَوی برآمدِ تب‌وتابِ آزرم‌هایِ گیتیایی می‌باشد.

۴. سامانِشِ پادشاهیِ گیتیایی استوار بر بُنلادهایِ (=fragān / ارکان) دینِ مینُوانه است؛ <همانگونه که>* رواجِ دینِ مینَوی، بیش از هر چیز، برآمدِ همراه شدنِ با <موهبتِ>* پادشاهیِ زمینی می‌باشد.(۶)

۵. بَرازِشِ نیکودَهِش‌هایِ گیتیایی استوار بر همراستاییِ دانایی‌هایِ مینُوانه است؛ <همانگونه که>* کارآیندیِ دانایی‌هایِ مینُوانه بیش از همه استوار بر نیکودَهِش‌هایِ گیتیانه است.

<سستی و نزاری در همراستاییِ نیروهایِ مینَوی از گیتیایی:>*

۱. از تبهْ‌خوییِ روانِ مینَوی، گناهانِ نابخشودنیِ گیتیایی <سربرمی‌آورد؛ همانگونه که>* از مرگِ <اهریمن‌خواهانه‌یِ>* پیکرِ گیتیایی، تکْ‌مانیِ [یا: جداشوندگیِ(؟)] روانِ مینَوی <از تنِ گیتیایی خواهدبود>*.

۲. به سببِ تهی شدنِ دارایی‌هایِ گیتیایی، دیر افتادنِ کرفه‌هایِ مینَوی <سربرمی‌آورد؛ همانگونه که>* نزاریِ کرفه‌هایِ مینُوانه، برآمدِ از آنِ خویش کردنِ دارایی‌هایِ ناشایستِ گیتیایی است.

۳. به سببِ تباهیِ آزرم‌هایِ گیتیانه، کوشایی‌هایِ پارسایانه‌یِ مینَوی درهم‌می‌شکند؛ <همانگونه که به سببِ درهم‌شکستنِ کوشایی‌هایِ پارسایانه‌یِ مینَوی،>* آزرمِ گیتیایی ازدست‌می‌رود (a-xwēšīh=).

۴. به سببِ پایان‌گرفتنِ پادشاهیِ <دینْ‌گرایِ>* زمینی، دیرافتانِ (=فراپیشگیری از) رواجِ دینِ مینَوی <سربرمی‌آورد؛ همانگونه که>* از تباهندگیِ(؟) دینِ مینُوانه، پادشاهیِ زمینی فرومی‌گسلد(؟).

۵. از واپس‌رانده‌شدنِ نیکودَهِش‌هایِ گیتیایی، سودِ دانایی‌هایِ مینُوانه ازمیان‌می‌رود؛ <همانگونه که>* از نابایستمند <دانستنِ>* داناییِ مینُوانه، خوارشمردنِ نیکودَهِش‌هایِ گیتیایی <بر سرِ زبان‌ها می‌افتد>*.

آموزه‌یِ کتابِ سومِ دینْ‌کرد، کرده‌یِ ۱۳۷ اُم، درباره‌یِ درهم‌آمیزی، همپیوندی و همنیروییِ نیروگانِ مادی و مینَوی، زمانِ فرساختِش گیتی:

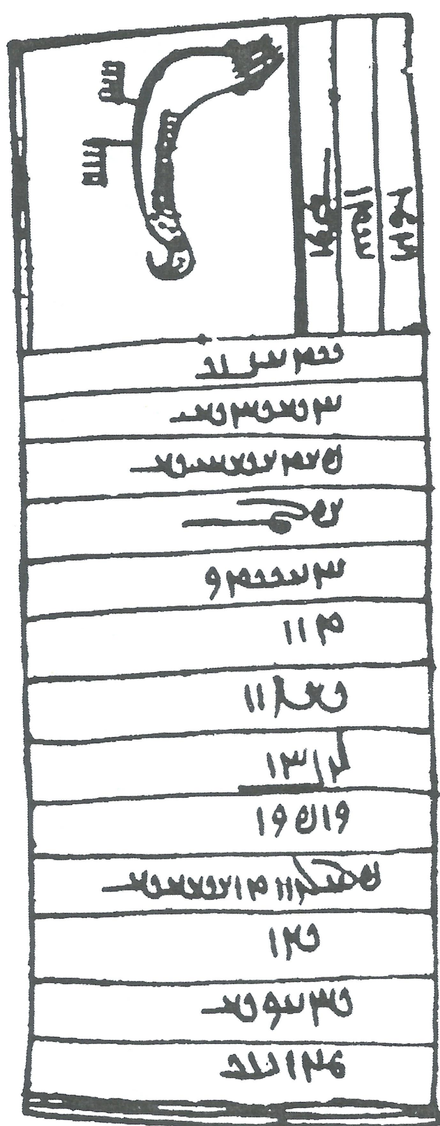
gētīgān nērōg:	نیروگانِ جهانِ مادی:
hu-dahišnīh	۱. نیکودَهِشی / تَنَعُّم
pādixšāyīh	۲. پادشاهی
āzarm	۳. آزرم
xwāstag	۴. دارایی
gētīg tan	۵. کالبدِ اینْ‌جهانی (=تنِ مادی)

mēnōgīg nērōg:	نیروگانِ جهانِ مینَوی:
ruwān	۵. روان
kirbag	۴. کرفه
frārōn-tuxšāgīh	۳. کوشایی‌هایِ پارسایانه
dēn	۲. دین
dānāgīh	۱. دانایی (=عقلِ اول)

آنگونه که نویسنده‌یِ این روایت (=۱۳۷) گوشزد می‌کند، این راز را خدا-بیامرز آذربادِ پسرِ زرتشت، که سرآمدِ پرهیزگاران و فرزانگانِ زمانه بود، از راهِ ژرف‌اندیشیِ رازبینانه، آنهم در سکوتیِ گوشه‌گیرانه فراچنگ آورده است و برایِ اعلیٰ حضرت، شاهنشاه، یزدگردِ پسرِ شاهپور فراگفته است.

نگارهٔیِ آموزهٔیِ کتابِ سومِ دینْکَرد، کردهٔیِ ۱۳۷ اُم، برابرِ دستنویسِ ت۶۶:

این، همان نگاره‌ای است < که آذربادِ خدابیامرز با رازْبینی دریافته است:>*
















ud ēn ast nigārag
Gētīgīg
Hu-dāšnīh
pādixšāyīh
āzarm
Xwāstag
Tan
Gyān
Ruwān
Kirbag
Frārōn-Tuxšāgīh
Dēn
Dānāgīh
Mēnōgīg

یادداشت‌ها

۱-آنچه ما از بندِ آغازینِ این روایت (=۱۳۷) درمی‌یابیم این است که، آفرینشِ مادی، در بنیادِ خود، چیزي نیست جز همپیوندی و پیوستگیِ سازه‌ها (=bahrān)، سامانِش‌ها و کارآیندی‌هایِ نیروها و قوایِ گیتیایی و مینَوی.

با بهری‌گیری از دیگرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، دانسته می‌گردد که بُنْ‌سازه‌هایِ گیتی و مینو، همچون همزمان، هم، پیش از آفرینِشِ جهانِ مادی هستی دارند، و هم، سازندگانِ بنیادینِ جهانِ مادی‌اند؛ و نیز در فرساختِنِ جهانِ بازپسین کارگر اند.

خوانندهِ‌یِ فرزانْ‌پژوه نیک می‌داند که، برابرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، جهانِ بازپسین نیز، در بنیادِ خود، چیزي جز نوشوندگیِ دوباره‌یِ مینو و گیتی نیست؛ همچناني که خودِ آفرینشِ مادی فراروندي جدا از جهانِ مینَوی نیست؛ زیرا جهانِ مادی دنباله‌گیریِ همان جهانِ مینَوی است و در واقع همان جهانِ مینَوی است که دیدنی و بسودنی شده‌است.

در سرتاسرِ کتابِ سومِ دینْ‌کرد، ما به نکته‌اي برنخورده‌ایم که نشان دهد آموزگارانِ دینِ مزدایی، جهانِ مادی را پست و کوچک شمرده باشند.

حتی در یکي از آموزه‌هایِ پایانيِ دینْ‌کرد، سامانِ مادی و گیتیانه، از هَمَستگان و جهانِ آخرت و فرشگرد و گَرودمان و بهشت نیز برتر دانسته شده است.

در دستگاهِ اندیشگانيِ فرزانه‌یِ فرهمندشناس، شیخِ اِشراق، ماده، واپسین‌ترین پایگانِ هستی است و کثیف و غلیظ؛ و به آن نامِ غَسَق می‌دهد؛ در دینْ‌کرد، سخنواره‌یِ «تاریکیهْ ئی بُن-تاریست / tārīkīh ī bun-tārist / تاریکیِ بنیادِ همه‌یِ تاریکی‌ها» نه به ماده، که، به اهریمن بازبسته‌شده‌است. در این روایت، اگر ترجمه و خوانِشِ ما پذیرفته گردد، نشاني از این مینُویِ اندیشگانی (=برتر نهادنِ ماده) می‌یابیم که ابزارِ گیتیانه در کنارِ قوایِ مینَوی، چونان دو جرثومه، در کنامِ هستی، مکنون و نهفته‌اند و جهانِ آخرت، نه با نَهَستن و نیست شوندگی و نفیِ ماده، که با بازپیرایی‌اي از ماده که برآمدِ زُدایشِ و طردِ اهریمن و دیوان و دروجان همراه است، دوباره آغازمی‌شود.

چنین گویش و تعبیري از جهان و مردمانِ جهان را در هیچ دین و آیینی نمی‌توان یافت.

۲-«فرزانه‌اي رازبین» را برابرِ «فْرزانَگْ ئی تُشْتْ-مِنِشْنْ / frazānag ī tušt-mēnišn» آورده‌ایم؛ آرِش و معنایِ واژه‌به‌واژه‌یِ آن «فرزانه‌یِ اندیشه‌ورزِ خاموش» است؛ یعنی کسي که

خاموشانه و ژرفانه اندرکارِ اندیشه‌ورزی است؛ معنایي بسیار نزدیکِ به نهادْمانِ «خلسه» نزدِ پرورش‌یافتگانِ دبستانِ راز (=عرفا)، و، تعمق و ژرف‌اندیشيِ زاهدانه و ریاضت‌کِشانه در خلوت.

آشکار است که نویسنده می‌کوشد معنایيِ رازْوَرانه و رازْپژوهانه را برساند.

در دینْ‌کرد، کتاب‌هايِ هفتُم و نهم، دوباره با این سخنواره روبه‌رو می‌شویم؛ نمونه‌را :

DK VII, ch VIII, sen 39 = MD (664.22 - 665.1): guft-š ohrmazd kū awēšān tušt-mēnišn mard waxšišnīh ....

Λ⟶ DK IX, ch LVII, sen 27 = MD (917.13): ud ēn-iz ku-š daxšag ī pad ōš ō ōy ī tušt-mēnišn mard ... .

Λ⟶ DK IX, ch XXXV, sen 17 = MD (851.14): guft-š ohrmazd kū awēšān ī tušt-mēnišn mard ... .

۳-پیچازه‌يِ پایگان‌هايِ هستی، از مینو تا گیتی، را در پایانِ همین روایت (۱۳۷)، برابرِ دستنویسِ نامیده به‌ت ۶۶ آورده‌ایم.

۴-این مینُويِ اندیشگانی (=ایده) یکسره افلاطونی است. در دستگاهِ اندیشگانيِ افلاطونی، برخورداريِ جهانِ محسوس از جهانِ مینَوی، «μέθεξισ / مشارکت / همْ‌انبازی» نام دارد. افلاطون به‌گونه‌اي گسترده و دستگاه‌مند، در رساله‌يِ «فایدون» به سخنِ درنظر پرداخته است.

در این روایت، آموزه‌يِ افلاطونيِ «μέθεξισ / مشارکت / همْ‌انبازی» تا نهادِ آدمی دنباله‌گیری‌می‌شود. از آنجا که مردمیان جهانِ صغیر اند، پس، «μέθεξισ / مشارکت / همْ‌انبازی» درباره‌يِ تن و جانِ مردمیْ‌زادگان نیز راست باشد.

پس از این، نویسنده‌يِ روایت، در پنج بند، گام‌به‌گام، «μέθεξισ / مشارکت / همْ‌انبازی» بُنْ‌سازه‌هايِ مینُوانه و گیتیانه را برمی‌شمرد.

۵-بويِ خوشِ تن و جان برآمده از ایزدِ بهمن است؛ گندناکيِ تن و جان دررسیده از دیوِ اکومن است. معنايِ پیشگفته در آموزه‌هايِ دینْ‌کرد پی‌درپی نوشته‌می‌آید و گوشزدمی‌شود.

شرح و ترجمه‌يِ ما از این عبارت، در پیوندِ با چنین آموزه‌اي از دینْ‌کرد است.

۶-«همراه شدنِ با <موهبتِ>* پادشاهيِ زمینی» را سرتاسر برابرِ سخنواره‌يِ پهلويِ

«گِتیگ پادیخْشائیه پَیْوَسْتْ-ئَویشیهْ / gētīg pādixšāyīh paywat-awišīh» آوردەایم.

برابرِ آن دستگاهِ اندیشگانی، که نویسندگانِ دینْکرد خواهانِ برشناساندنِ آنند، فروپاشیِ پِیدرپِیِ دولت و جابەجاییِ سلسلەیِ شاهی، پـادْدَهِشیِ (=نـقمتیِ) اهـریمنْخواهـانه است و، اسـتواری، پیوستگی و دیرندیِ حکومت‌ها نیکودَهِشیِ (=نعمتیِ) اهورایی می‌باشد.

سخنوارەیِ در نظرْ نیز ناظرِ به همین معنا ست.



۱۳۸. دربارهِ‌ی تخمه (=اصل) و گستره‌ی <دو نیروی>* نکویی و بدی؛ و، دربارهِ‌ی بُنِ زمینی‌ای که همه‌ی کرفه‌ها و گناهان <از رهگذارِ آن بُنِ زمینی، هر کدام جداجدا>* به آن (=خاستگاهِ مینَوی ویژه‌ی خود) پیوند می‌خورد، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

تخمه‌ی هر نکویی، هر آن <گوهر>ي است که پیشینْ‌بنیاد و نکوتر از هر نکویی است؛ <یعنی:>* سْپَندارْمینُوی نیکوْکامه: اورمزدِ جهانْ‌آفرین.

گستره‌ی (=wimand / تعریف) نکویی، هر آن <نکویی>اي است که به خویشتنِ خویش، برای همگان سودمند است: <یعنی برای>* تک‌تکِ کنش‌وَرزی‌های گیتیانه و، تک‌تکِ <کنش‌های>* مینَوی؛ <به گونه‌ای که>* زیانِ <احتمالی>اَش از زادونهادي برونی (=az bē xwad) فرامی‌رسد.

پادْتخمه‌ی هر بدی، هر آن <گوهر>ي است که پیشینْ‌بنیاد و بدتر از هر بدی است؛ <یعنی:>* زَدارْمینُوی بدْکامه: اهریمنِ تباهنده (=خَستنده).

گستره‌ی بدی، هر آن <بدی>اي است که به خویشتنِ خویش، برای همگان زیانبار است؛ <زیانبار برای>* تک‌تکِ <کنش‌ورزی‌های>* مینو و گیتی؛ <به گونه‌ای که هر آن>* سودي که از او فرارسد، از زادونهادي برونی خواهد بود.

همه‌ی کرفه‌هایي که به آن (=خاستگاهِ مینَوی خود) پیونددارند، <این پیوند از رهگذارِ>* بُنِ زمینی <ـِ آن نیروی مینَوی، یعنی>* از رهگذارِ خِرَد است؛ <به‌گونه‌ای که خِرَد، هر پیوندْخورده با خِرَد را>* تا بالاترین مرزِ توان پارسا می‌گرداند (=frārōnēnēd / نیکو می‌گرداند)؛ و با آن <پارسایی،>* همه‌ی کنش‌های نیکو به کام <ـِ نیکوی سپندارْمینو>* دست می‌یابند.

همه‌یِ گناهانی که به آن (=خاستگاهِ مینَویِ بُنِ بدی) پیوند دارند، <این پیوند از رهگذارِ>* بُنِ زمینی <ـِ آن نیرویِ مینَوی، یعنی>* از رهگذارِ کامه‌پرستی است؛ <به‌گونه‌ای که کامه‌پرستی، هر آن پیوندْخورده با خود را>* تا بالاترین مرزِ توان تبهْکام می‌گرداند؛ و با آن <تبهْکامی،>* همه‌یِ کنش‌هایِ بدْ به‌کام <ـِ بدِ زَدارْمینو>* پیوندمی‌یابند.

<آن دسته>* از کیشداران که <که اعتقادِ ناراستِ زیر، یعنی:>*

«بدی نیز برخاسته از کام و فرمانِ ایزد است» <باوریِ بنیادین از>* کیشِ ایشان است، <کارِشان بدانجا می‌کشد که درباره‌یِ ایزد، در جایگاهِ بُنِ بدی و نیکی، بگویند:>*

«ایزد، بدتر از همه‌یِ بدی‌ها ست و برایِ آفریدگانِ خود خواهان زیان است».

[[<دسته‌ای دیگر از کیشداران، که اعتقادِ ناراستِ زیر، یعنی:>*

«ایزد دارایِ اراده (=kām / خواست‌وکام) نیست»،(۱) <باوریِ از>* کیشِ ایشان است، <نمی‌دانند>* اگر اِراده (=خواست‌وکام) نباشد، آنی را که به جایِ ایزد انگاشته‌اند تهی از دانش <نیز نمایانیده‌اند؛ پی‌آمدِ اعتقاداتِ این دسته از کیشداران ـــ که ایزد را>* بی‌اراده انگاشته‌اند ـــ نسبت‌دادنِ پاذفروزه‌یِ ناهُشیواری (=stardīh / گیجی و بی‌خویشتنی) به ایزد است؛ کیشداران <ـِ نامبرده، با این باورِ نادرست، ارجِ یزدانی را>* از او برمی‌گیرند]].(۲)

یادداشت‌ها

۱-برایِ ما دانسته نیست که کدام دسته از کیشداران ایزد را نادارِ اراده شناسانده‌اند.

شاید نظرگاهِ نویسنده، که در این گفتار به آن می‌پردازد، تنسیقِ نادرستی از دیدگاه‌هایِ «جبریون» است.

۲-بحثِ باهم‌آییِ «کام / اراده» و «دانش» و «نیرو» را نویسندگانِ دینْ‌کرد، بسانِ گسترده، در کرده‌یِ ۱۴۷ به زیرْاندرِ سخن برده‌اند. نویسنده‌یِ روایتِ ۱۴۷ به این جُستارِ خداشناسانه (=کلامی / تئولوژیکال) می‌پردازد که از بنیاد، سه مؤلفه‌یِ «دانش» و «کام» و «نیرو» جدایی‌ناپذیر اند (=غیرِ مفارق اَند). و نتیجه می‌گیرد هر هستومند یا هستی‌داري، به هر اندازه‌اي که یکي از آن سه مؤلفه را دارا باشد، بی‌درنگ و به گونه‌اي نهادی و زادی، به همان اندازه دارایِ دیگرِ مؤلفه‌ها خواهد بود. نویسنده‌یِ این روایت (۱۳۸) نیز در بندِ پایانیِ روایت به همین چَمْ‌گویی (=برهان) روی‌کرده‌است.

او، البته برابرِ دریافت و خوانِشِ ما، به دسته‌اي از کیشداران می‌تازد که ایزد را تهی از اراده نمایانده‌اند؛ و آنان را متهم می‌کند که با این فراگوییِ نادرست، ایزد را تهی از دانش نیز نمایانده‌اند.

اما، نکته‌اي در بندِ پایانیِ این روایت برایِ ما شایانِ رویکرد است؛ و آن این است که فراوندِ سخن، در بندِ پایانیِ این روایت، که به نقدِ باورهایِ دسته‌یِ دیگري از کیشداران، در زمینه‌یِ «بی‌ارادگیِ خداوند» می‌پردازد، با درونه‌یِ سرنامه و نوشتارِ روایتِ کنونی (۱۳۸) همخوانی و هماهنگی ندارد؛ بیش‌تر احتمال می‌دهیم بندِ پایانیِ این روایت (۱۳۸)، پارهْ‌نوشتاري کاسته و برجا مانده از روایتي دیگر و ازدست‌رفته باشد.

بخشِ پایانی و به گمانِ ما بی‌ربطِ با روایتِ کنونی را درونِ دو قلاب نهاده‌ایم.



۱۳۹. در باره‌یِ سرنمونِ برینِ (=naryōsang / ایزدِ تخمه‌هایِ) تخمه‌هایِ مردمان، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.[۱]

تخمه‌یِ مردمان، در <زینه‌یِ>* آمیختگی <ـِ جهان با آلودگیِ اهریمن،>* سه گونه است:
۱-فرازین ۲-میانین ۳-فرودین.

هر آن تخمه‌یِ فرازین از هر آن تخمه‌یِ میانین و فرودین، و، هر آن تخمه‌یِ میانین از هر آن تخمه‌یِ فرودین برتر است؛ و، هر آن تخمه‌یِ فرودین (=nidom) از هر آن تخمه‌یِ فرازین و میانین فروپایه‌تر است.

باورِ ژرفانه به بِهْدینی یا بددینی، بیش از هر چیز برخاسته از سرنمونه<یِ جهانِ برینِ>* آنان (=تخمه‌هایِ سه‌گانه) می‌باشد.

به گونه‌ای که، در باورِ ژرفانه به دینِ بِهی، فراگسترانه، تخمه‌هایِ فرودین، از نظرِ چونی (=کیفیّت)، سویِ چونیِّ تخمه‌هایِ میانین برفراز می‌روند؛ <و این یعنی: فرازگرفتنِ>* «**زوئی‌شیگ**» (=سرنمونه‌یِ فرودینِ تخمه‌ها)[۲] رو سویِ «**زَندیگ**» (=سرنمونه‌یِ میانینِ تخمه‌ها)؛ و، تخمه‌هایِ میانین، از نظرِ چونی (=کیفیّت)، سویِ چونیِّ تخمه‌هایِ فرازین برفرازمی‌روند؛ <و این یعنی:>* فرازرویِ «**زَندیگ**» [یا: غَندیگ / سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ میانین] سویِ «**وَی‌دَنگیگ**» (=سرنمونه‌یِ برینِ تخمه‌هایِ فرازین / مینو-دیسه‌هایِ مینَوی / مُثُلِ عالَمِ مُمَثَّل).[۳]

و، تخمه‌هایِ فرازین، همانسته‌هایِ <زمینیِ>* ایزدان در زمانه‌اند؛ که، زادونهادِ (=xwad «**وَی‌دَنْگیگ**» اند [یا: خود، همان وَی‌دَنگیگ <درزمین>* اند].

و، در باورِ ژرفانه به بددینی، به سانِ فراگیر، تخمه‌هایِ فرازین، از نظرِ چونی، سویِ <چونیِّ تخمه‌هایِ میانین فرود می‌گیرند؛ و این یعنی: فرودِ «**وَی‌دَنْگیگ**» (=سرنمونه‌یِ برینِ تخمه‌هایِ فرازین) سویِ «**غَندیگ / زَندیگ**» (=سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ میانین)؛ و، تخمه‌هایِ میانین، از نظرِ چونی، سویِ>* چونیِّ تخمه‌هایِ فرودین نشیب‌می‌گیرند (=abāzīhēnd / سقوط‌می‌کنند)؛ <و این یعنی: فرودگیریِ>* «**غَندیگ / زَندیگ**» (=سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ میانین) سویِ «**زوئی‌شیگ**» (=سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ فرودین).

تخمه‌هایِ فرودین، همانسته‌هایِ <زمینی>* دیوان و دروجانْ در زمانه‌اند؛ که، زادونهادِ **«زوئی‌شیگ»** (=سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ فرودین) اَند [یا: خود، همان **«زوئی‌شیگ»** <درزمین>* اند].(۴)

یادداشت‌ها

۱-«سرنمونه‌یِ برین» را برابرواژه و نگارشی از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «نَرْیُوسَنْگ / naryōsang» خوانده‌ایم. گمان و بازشناختِ ما این است که نویسنده‌یِ روایت (=۱۳۹) به بحثِ مینو-دیسه / مُثُلِ اَعلایِ سه گونه‌یِ فرازین و میانین و فرودینِ تخمه‌یِ مردمان نظر دارد.

در بُنْدَهِش، ایزد نریوسنگ، یازدهمین آفریده‌یِ ایزدی پس از ایزدِ بهمن است.

— بُنْدَهِش، ت د ۲، ۱۴، ۲): az amahraspandān, pas az way ī dirand-xwadāy, nazdist wahman frāz-brēhēnīd; .... yāzdahom, naryōsang.

در جایی دیگر از بُنْدَهِش، نریوسنگ و آذر و سروش و بهرام برایِ یاریِ سومین از مینَویان، یعنی اردیبهشت، آفریده شده است:

— بُنْدَهِش، ت د ۲، ۳۵، ۱۰): u-š dād ō ayyārīh <ud> ham-kārīh, ādūr, srōš ud warahrām <ud> naryōsang pad ān čim .... .

پس از این، نویسنده‌یِ بُنْدَهِش به یادکردِ خویشکاری‌هایِ ایزدانِ پیش‌گفته می‌پردازد؛ ولی، نوشتارِ پهلویِ بُنْدَهِش، در دستنویس‌هایِ کنونی‌اَش (ص ۳۵ از دستنویسِ ت د ۲)، دربارهٔیِ خویشکاریِ نریوسنگ خاموش است؛ گمانِ ما این است که عبارتِ بازبسته به نریوسنگ، در بُنْدَهِش، دچارِ افتادگی و آسیب‌دیدگی شده است.

در بخشی دیگر از بُنْدَهِش، ایزدِ نریوسنگ، پاسبانِ دو بهره از تخمه‌یِ کیومرث، در جایگاهِ نخستینِ مردمیان، است؛

— بُنْدَهِش، ت د ۲، ۱۰۰، ۱۳): ka gayōmart andar widirišnīh tōhm bē-dād; ān tōhm pad rōšnīh xwaršēd bē-pālūd-hēnd; u-š dō bahr naryōsang nigāh-dāšt; bahr-ē spandarmad padīrift.

۸ ⟶ — بُنْدَهِش، ت د ۲، ۱۷۷، ۸): yazd naryōsang payγāg yazdān, kū: bē hamāg paytām ōy frēstēd ....

tōhmag kayān rāy gōwēd kū: ān bē-abzāyēd čiyōn gōwēd kū ōy tōhmag ī kayān az paywand baγān xwānēd; naryōsang frāy-dādārīh ī gēhēn, kū pad ayyārīh ōy ī ān kayān ud yalān frāy-dādārīh ī rāyēnīdārīh ī ōy gēhān kard.

برابرِ گزارشِ بُنْدَهِش، هر بار که تخمه‌یِ «زرتشت» به زمین می‌افتد، ایزدِ نریوسنگ آن تخمه را نگه‌بانی می‌کند؛ نک:

بُنْدَهِش، ۲ت د، ۲۳۶، ۸): har jār ān tōhmag ō zamīg šūd, naryōsang yazd rōšnīh ud zōr ī ān tōhm padīrift ud pad nīgāh-dārišnīh ō anāhīd yazd abēspārd.

درکتابِ هفتُمِ دینْ‌کرد، کرده‌یِ یکُم، بندِ ۲۹ نیز از رسالتِ «نریوسنگ» در جابه‌جاییِ تخمه‌هایِ نیکو سخن‌می‌رود؛ نک:

DK VII, ch 1, sen 29 = MD (596.19-20): ud mad andar ham <zamānag> ō wihēz ī frēdōn, ērēj <n>āf, raft abāg nar<yō>sang yazd ō manūščihr; u-š purr-rawišnīh būd ī ērējān tōhmag.

در وندیداد، فرگردِ بیست و دوم، در بندهایِ هفتُم و سیزدهُم، اورمزدِ جهانْ‌آفرین از نریوسنگ می‌خواهد که به سرایِ اَریَمَن رود و پیامِ اورمزد را به ویِ برساند.

معنایِ پیشگفته، در گزارشِ پهلویِ وندیداد، با فروزه‌یِ «هَنجَمَنیگ» فراگفته‌می‌شود.

(u-š) (ō) naryōsang guft kē dādār ohrmazd kū: naryōsang! hanjamanīg! az ēdar (ō ānōh) andar mān ērmān (u-š) ēn (gōwišn) gōwē.

برابرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، مردم، به‌ترینِ آفریدگان اند؛ در میانِ مردمان، شاهان، نژاده‌ترینِ مردمان اند؛ و تخمه‌یِ شاهانِ نیکِ اورمزدْپسند ریشه در نریوسنگ دارد.

اوشیدری، در دانشنامه‌یِ مَزْدَیَسنا، بنا به معنیِ سنتیِ نریوسنگ می‌نویسد:

نریوسنگ، آتشی است که در ناف یا به عبارتِ دیگر در پشت و سلبِ شهریار تمرکز دارد.

۲-درکتابِ هفتُمِ دینْ‌کرد، کرده‌یِ دوم، بندِ سوم دوباره با این واژه و نگارش روبه‌رو می‌شویم؛ نک:

⟶DK VII, ch II, sen 3 = MD (601.11-12).

۳-«مـینو-دیسـه‌هایِ مـینَوی / مُـثُلِ عـالَمِ مُـمَثَّل» را بـرابـرگزینی‌ای سزاوار بـرایِ دانشـواژه‌یِ «وَیْ‌دَنْ‌گیگ» می‌دانیم.

ـ فرزانگانِ سده‌هایِ میانه، با این سخنواره (=مینو-دیسه‌هایِ مینَوی) زیرِ نامِ «**مُثُلِ عالَمِ مُمَثَّل**» آشنایی دارند.

«**مُثُلِ عالَمِ مُمَثَّل / الگویِ خودِ ایده‌ها**» را نخستین بار، ارسطو، آنهم با نیشخند، هنگامِ خُرده‌گیری بر دستگاهِ اندیشگانیِ مینُوگِرَوانـه‌یِ (=idealistic) افـلاطون بـه‌کـاربرده‌است؛ ولی، سپس‌ترها، خدا-شیدایانِ سده‌هایِ میانه، این سخنواره و بحثِ آن را بسی جدّی نگریستند و بر بنیادِ آن، بحث‌هایِ درازْآهنگی بر پا کردند. نقدِ نیشخندْآلودِ ارسطو از این بحث (=**مُثُلِ عالَمِ مُمَثَّل / الگویِ خودِ ایده‌ها**)، در فرزانْ‌نامه‌یِ گرانْ‌ارجِ وی، «مَتاگیتیک / متافیزیک» بازتاب‌یافته است:

«الگوها باید نه تنها الگوهایِ اشیاءِ محسوس، بلکه الگویِ خودِ ایده‌ها نیز باشند؛ یعنی به عنوانِ جنسی برایِ انواعِ جنس، و در این صورت، شیءِ واحدْ هم الگو خواهدبود و هم تصویرِ آن الگو».

(ارسطو، متافیزیک، کتابِ سیزدهُم / مُو، فصلِ پنجُم، ص ۵۱۵).

۴-نویسنده‌یِ این روایت، سرنمونه‌هایِ جهانِ برینِ تخمه‌هایِ مـردمان را بـا سـه دانشـواژه‌یِ زیر نشان داه است.

سرنمونه‌هایِ تخمه‌یِ مردمان در جهانِ برین:

1. waydangīg (=pahlom);
2. γandīg (=mayānag);
3. zōišīg (=nidom).



۱۴۰. در بارهٔ <گونه‌هایِ>* یگانه‌شدن و جدایی‌گرفتن، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

یگانه‌شدن (=hamīh / یگانَستی) و جدایی‌گرفتن (=ǰudāgīh / جدایَستی)، گونه‌هایِ بسیار دارد:

۱. یک <گونه‌یِ آن>* در میانِ مردمان است؛ <برایِ نمونه،>* یگانه‌شدنِ با ایرانیان به انگیزه‌یِ خیم<وخویِ>* ایرانی‌شان و، جدایی‌گرفتنِ از اَنیران به انگیزه‌یِ خیم<وخویِ>* اَنیرانی‌شان است.

۲. یک <گونه‌یِ دیگر،>* در میانِ ایرانیان است؛ <برایِ نمونه،>* یگانه‌شدنِ با بِه‌دینان به انگیزه‌یِ داد<وآیینِ>* بِه‌دینانه‌شان و، جدایی‌گرفتنِ از بددینان به انگیزه‌یِ داد<وآیینِ>* بددینانه‌شان است.

۳. یک <گونه‌یِ دیگر،>* در میانِ بِه‌دینان است؛ <برایِ نمونه،>* یگانه‌شدنِ با نیکانِ‌شان به انگیزه‌یِ دَهِشانه دادن و یَزِش کردنِ‌شان و، جدایی‌گرفتنِ از بَدانِ‌شان (=بَدانِ بِه‌دینان) به انگیزه‌یِ بی‌گانگی‌شان با دَهِشانه و یَزِش است.

۴. یک <گونه‌یِ دیگر،>* که سرآمدِ این هر سه (=یگانگی و جدایی‌گرفتنِ پیش‌گفته) است؛ <برایِ نمونه،>* یگانه‌شدنِ با یزدان به انگیزه‌یِ همان یَزِش و دَهِش است و، جدایی‌گرفتنِ از دیوان به انگیزه‌یِ بی‌گانگی‌شان با یَزِش و دَهِش است.[1]

یادداشت‌ها

۱-درونْ‌مایه‌ي این روایت (=۱۴۰) روشن‌است:

در میانِ مردمان می‌باید با ایرانیان یگانگی جُست؛

در میانِ ایرانیان با بِهْدینان یگانگی گرفت؛

در میانِ بِهْدینان با بِهْترینِ‌شان، یعنی با آناني که در کارِ یَزِش و دَهِش اَند؛

و این یعنی: نزدیکی با یزدان و جدایيِ از دیوان.

جايِ آن است چند پرسش را در میانه نهیم:

زمانِ نگارش و تدوینِ این روایت آیا زمانِ سروری و حاکمیتِ بِهْدینی بوده است؟

یعنی آیا دینِ مزدایی دینِ بیشینه‌يِ مردمِ ایران بوده است؟ یا،

آیا بِهْدینی در کارِ نشیب گرفتن به اقلیتي دیني بوده است؟

زمانِ تدوینِ این روایت، آیا بِهْدینی تنها یکي از جریان‌هايِ باورْبنیاد میانِ ایرانیان بوده است؟

به دیگر سخن، بزرگانِ دین، در رودررویی با چه جریاني نیازمندِ چنین مرزبندی‌هایي شده‌اند؟

آیا بزرگانِ دین، در رودررويیِ با مسیحیتِ روزبه‌روز گسترنده، نیازمندِ چنین مرزبندهایي بوده‌اند؟

آیا با منافقینِ زمانِ خود، یعنی مانی‌گرایان روبه‌رو بوده‌اند؟

یا تازش اهریمنْ‌خواهانه‌يِ دیگري درنظر است؟

تازشِ اهریمنْ‌خواهانه‌اي از آن گونه، که نویسندگانِ نامه‌هايِ پهلوی هیچگاه سرراستانه نامي از آن نمی‌برند.



۱۴۱. در بارهٔیِ دو هنرِ <اخلاقیِ>* والا که زیرْ-<مجموعهٔیِ>* خِرَدانَد، و دو آهویِ <اخلاقیِ>* پست که زیرْ-<مجموعهٔیِ>* کامه‌پرستی اَند، برابرِ آموزهٔیِ دینِ بهی.

برابرِ آموزانِشِ دین، دو هنرِ <اخلاقیِ>* والایِ زیرْ-<مجموعهٔیِ>* خِرَد، رادمردی (=بخشندگی) و آشتی‌خواهی است؛ زادونهادِ (=xwadīh / جوهرِ) هر یک از این دو با دیگري است که درست‌گردانیده می‌شود:

<زادونهادِ>* رادمردی (=بخشندگی) از رهگذارِ آشتی‌خواهی با مردِ پارسا، <که آنچه را بایسته است به دوستی و>* به‌سزاواری به او می‌دهد، درست‌گردانیده می‌شود؛ و <زادونهادِ>* آشتی‌خواهی، از راهِ بخششِ دوستانه بر (=در حقّ) نیکان است که درست‌گردانیده‌می‌شود؛ <بخشایندگی‌اي دوستانه>* که همْارزِ آشتیْ‌خواهی است.

دو آهویِ <اخلاقیِ>* پستِ زیرْ-<مجموعهٔیِ>* کامه‌پرستی، زُفتی (=penīh / خسّت) و ناآشتی است؛ و اینکه زادونهادِ (=جوهرِ) هر یکِ از این دو (=زُفتی و ناآشتی) نیز با دیگری است که به پستی کشانده‌می‌شود(؟):

<زادونهادِ>* زُفتی در ناآشتی (=دشمنی) با مردِ پارسا، آنهم از سرِ توانایی آن چه راکه <آن مردِ پارسا>* از او درخواست می‌کند (=zāyēd / تقاضا می‌کند) به او ندهند، <به زُفتیِ بیش‌تری کشانده می‌شود؛>*(۱) و، <زادونهادِ>* ناآشتی، از راهِ زُفتی در حقِ کسي که از نظرِ آشتی‌خواهی و دَهِشانه‌دادن، نیک ارزانیِ آشتی‌خواهی است، <به کینه‌کشی و ناآشتیِ بیش‌تری کشیده می‌شود>(؟).(۲)

یادداشت‌ها

۱-یعنی: ناآشتی و کینه‌کشی به زُفتی دامن می‌زند.

۲-یعنی: زُفتی و ناآشتی بر یکدیگر کارْنشان و کارآیندیِ دوسویه دارند؛ و افزایشِ یکي به گسترشِ دیگري دامن می‌زند.



پیشکش به استادم: دکتر میرجلال‌الدینِ کزازی.

<بحثِ تأصلِ ظلمت:>*

۱۴۲. دربارهٔ‌ِ <هستیِ راستینِ گوهرِ>* روشنایی و، <هستیِ راستینِ گوهرِ>* تاریکی، برابرِ آموزهٔ‌ِ دینِ بهی.

روشنایی و تاریکی <ـِ گوهرین>* ـــ که با هستِشِ گرمی و سردی، <با هستِشِ>* نموری و خشکی، و، دیگرِ <هستنده‌هایِ>* جداگوهريِ که از اینان <سرچشمه می‌گیرند>* همراه‌اند ـــ چونی‌هایِ (=کیفیاتِ) زیرینْ‌بنیادِ ویژسته‌ایِ هستند که: <بنیادِ>* هستندگیِ مادیِ <هر آن ماده‌یِ>* روشن و تاریک و گرم و سرد و نمور و خشک اند: <آن دو، بُنِ بُنانِ>* هستِشِ مادیِ روشن‌ترینِ روشنان، <بُنِ بُنانِ>* هستِشِ مادیِ تاریک‌ترینِ تاریکان، گرم‌ترینِ گرم‌ترینان، نَمورترینِ نَموران، سردترینِ سردها و، خشک‌ترینِ خشک‌هایند.

<از این روی،>* نمی‌شاید دو <گوهرِ>* سرشتینِ باهمانه‌یِ همستیزنده، از یک هستندهٔ هستی گرفته باشد (=budan).

ولی، شدنی است که بسیاریِ <هستنده‌هایِ>* جداسان <از نظرِ>* «گونه» ـــ که <ضمناً>* همستیزنده نیز نمی‌باشند ـــ از یک هستندهٔ هستی برگرفته‌باشند.(۱)

چونان: <هستنده‌هایِ جداسانِ>* گرمی و روشنایی و نَموری، که از هستِشِ <بنیادینِ>* «روشن» <هستی گرفته‌اند؛ ولی همستیزنده نمی‌باشند.(۲)

و، چونان هستیْ‌پذیریِ>* هر آن خوشبویی و پاکی و زیبایی و دیگرِ تخمه‌ها و نژادهایِ نیک

(hu-naftagīh / نافهایِ نیک).

<و همچون، هستیْپذیریِ گوهرِ>* تاریکی و سردی و خشکیِ <برآمده از بُنِ>* هستندگیِ تاریکی و، همەیِ دیگر گندیدگیها و ریمنیها و بِزِهْآیینیها و دیگرِ پادْتخمەها و پادْنژادهایِ بد (=پادْسازه / نافهایِ بد و اهریمنی).

<در زمانەیِ آمیختگیِ هستی با آلودگیِ اهریمن،>* همستیزنده دو <گونه>* است:

۱. یکی، همستیزندەهایِ سرشتین (=čihrīg / طبعی / جوهری)، ۲. دیگری، همستیزندەهاییِ که از بیرون فرامیرسند (=abar-rasišnīg / عَرَضی).

چنانکه در بسیاریِ از نیروگانِ جدائِن ـــ که همستیزنده نیز نمیباشند؛ <چونان>* کارزارها، پیوستگیها و گسستگیهایِ میانِ مردمان و دیگرِ هستندەهایِ مادیِ گیتیانه ـــ در زمانەیِ آمیختگی <با تازشِ آلوده کنندەیِ اهریمن>* در یک کالبدِ مادی (=pad ēk stī) دیده میشود.

همچنانیِ که آشکار است، پابرجاییِ کمترین درنگ <ـِ زمانیِ هستندگانِ از>* یک **«گونه»** (=ēk ēwēnag / هستندگانِ از یک نوع)، بازبستەیِ محصور شدنِ باهمانەیِ(۳) <آن هستندگانِ همگونه>* در ساختاریِ یکْتَنانه (=مُنفرد) است.(۴)

همان گونه که، <از زبانِ>* خدابیامرز آذرْفَرْنْبَغ پسرِ فرّخزاد،(۵) که پیشوایِ بِهْدینان بود و از کهنْآموزگاران، در دینْکرد ـــ برگرفته از «*کردەیِ آموزانِش / بابِ تعلیم* / dar ī hammōg»، نوشتهشده در <کتابِ پُرآوازەیِ>* «*آیینْنامه* / ēwēn nāmag» ـــ بازنویسیشدهاست، و <ما>* در این کارنامه (=کتابِ سومِ دینْکرد) آورد <-یم(؟)>* و پیوست کرد <-یم>*؛ که <پاسخیِ>* است به <دستەایِ از>* کیشداران در بحثِ (=saxwan) <هستی داشتن یا نداشتنِ گوهرِ>* تاریکی؛ که <این دسته از کیشداران مدعیاند: «*تاریکی،*>* *یعنی* (=ast) *نیستیِ روشنایی*».

<*اکنون، پاسخِ آذرفَرْنْبَغ به کیشدارانِ نامبرده:*>*

آن <گوهرِ>* تاریکی <که در بارەیِ آن بحث میشود، برابرِ با>* نیستیِ روشنایی نیست؛ بلکه: آنجا که روشناییِای فروزنده است، <گوهرِ>* تاریکی بهپسراندهشدهاست؛ به همان گونه: آنجا که تاریکی <فراآمده و>* آزار میرساند(؟)، روشنایی یافت نمیشود.(۶)

این امر (=čiš)، نمی‌تواند سربه‌سر، <به معنيِ>* نیستی هر دو باشد؛ بلکه <تنها به معنیِ هستی‌داشتنِ>* هستیِ هر دو <گوهرِ روشنایی و تاریکی>* است؛ <و این نکته در آموزه‌هایِ دین>* پیدا است [یا: <این سخن، از مشاهداتِ بیرونی نیز>* پیداست].

به همان گونه، از میانِ رای و روشِ‌هایِ (=rāyēnišn / انتظام / قانون) <حاکمِ بر>* نیروهایِ همستیزنده این است که، دو <گوهرِ همستیزنده‌یِ جداسانِ روشنایی و تاریکی>* در یک جای (=pad ēk gyāg / وحدتِ مکان)[۷] یافت نشوند (=جای نگیرند)؛ بلکه <دادوآیینِ گیتی این است که>* همیشه، یکی با <نیرویِ>* دیگری به‌پس‌رانده‌شود؛ و دیگري نیز با <نیرویِ آن یکي>* دوررانده‌شود. <و نیز، از دادوآیین‌هایِ دو همستیزنده در گیتی یکي این است که: یک همستیزنده>* نمی‌تواند از <سامانِ کنونیِ خود>* برون‌شود (=wišāyišnīg / بندبند شود) و در <سامانِ همستیزنده‌یِ>* دیگري <دوباره>* سرهم‌شود(؟ =bandišnīg)؛ برایِ نمونه، <شدنی نیست>* که <ماده‌یِ>* گرمی به <ماده‌یِ>* سردی <ترادیسیده شود؛ و، ماده‌یِ>* نموری به <ماده‌یِ>* خشکی <بَدَل‌شود. این معنا همان آموزه‌یِ ما مزداییان در این باره است>*.

اگر بنا ست (=ēd rāy ka) بگوییم: «***یکي <از همستیزنده‌ها>* با <نیرویِ>* دیگری به پس رانده و، دیگری، <با نیرویِ آن یکي>* دور رانده می‌شود***»، نمی‌سزد که بگوییم: (=nē.......sazēd) «سردی <یعنی>* نیستیِ گرمی؛ <زیرا بسا بگوییم که>* گرمی <یعنی>* نبودِ سردی؛ و، نموری <یعنی>* نبودِ خشکی؛ خشکی <یعنی>* نبودِ نموری؛ زیرا در این سامان، پس از این، هیچ یک از اینان <دیگر نباید در گیتی>* یافت شوند و هیچ گونه کارْنشاني (=kār / اثر) از آنان پیدا نخواهد شد.[۸]

از آنجا که چیزهایِ (=xīrān / اعیان / برابر-ایستاهایِ) جهان، همگی، «درگیرِ ستیزش‌هایِ دوررانندە» اند،[۹] پس، <به پیروی از ادعایِ ناراستِ این دسته ازکیشداران>* دربارەیِ همه <یِ برابر-ایستاهایِ جهان،>* می‌سزد که بگوییم: «***<بنیادِ هستيِ راستینِ چیزها>* نیستی است***».

این را نیز <در نظر آوریم>* که: هر آنچه را که نیست (=یعنی بنیانَش بر نیستی است)، نمی‌تواند آغازي(؟ fradōm? / بنیادي؟) برایِ یافتْ‌شدن (=windīhīdan) و چارچوب‌بندی (wimandīhīdan / تَعَیُّن) باشد.[۱۰]

<گوهرِ>* روشنایی و تاریکی، هر دو، هم یافت‌شدنی اند (=قابلِ تَحَیُّز) و هم کرانمند شونده (=قابلِ تَعَیُّن).

<افزونِ بر بحثِ بالا،>* درباره‌یِ <ماده‌یِ>* تاریکی <باید بیافزاییم:>* هرگاه از <زورِ>* روشنایی پس‌زده‌نشود، یافت خواهدشد؛ به همین گونه، هرگاه <ماده‌یِ>* سردی نیز از <زورِ>* گرمی واپس‌رانده‌نشود، <آن نیز یافت‌خواهدشد؛ دادوآیینِ>* دیگرِ <بُنْ‌ماده‌هایِ>* همستیزنده<یِ گیتیایی نیز چنین است>*.(۱۱)

شناسه‌یِ روشنایی <این است:>* ***گُشاینده‌یِ <قوه‌یِ>* بینایی***؛ و، شناسه‌یِ تاریکی <این است:>* ***بَستنده‌یِ <قوه‌یِ>* بینایی***.

به همین گونه، سخن گفتنِ از کازْنشانِ هر آنی که هستی ندارد بیهوده‌گویی است؛ همان گونه که، نمی‌شاید در باره‌یِ «کرانمندشدگیِ» (=تعَیُّن) آن چیزي که هستی ندارد سخن بگوییم.

و اگر <گوهرِ>* تاریکی هستی ندارد، این نیز خواهد بود که <بودوباشِ سویه‌یِ>* چپِ ایشان در سنجِشِ با <سویه‌یِ>* راستِ‌شان همان اندازه بی‌معنی است که <مدعی‌می‌شوند:>* «تاریکی یعنی نیستیِ روشنایی». زیرا، این ادعا (=ēwāz / آواز) را دارند که بخواهند بر چیزي که هستی ندارد نامي نهند. و نمی‌سزد برایِ چیزي که هستی‌ندارد نامي نهاد.

دینِ مزدایی، <در این باره، ما را اینگونه> آگاهی می‌دهد:

«روشنایی و تاریکی، هر دو، دو هستیِ یافت شدنی و چارچوب‌پذیر اند؛ و هم <از یکدیگر، از نظرِ آفرینشی>* جدابُنی دارند».

یادداشت‌ها

۱-آشکار است که نویسنده‌یِ این روایت، از باهم‌آیی و اجتماعِ سرشت‌هایِ (=طبایع) گوناگون، که در ضمن، از یک گوهر سرچشمه گرفته‌اند، سخن می‌گوید.

سرْواژه‌هایِ بحث، سربه‌سر ارسطویی است؛ هرچند در چارچوبِ دستگاهِ اندیشگانیِ مزدایی بکارگرفته‌شده‌اند.

۲-نگریسته‌یِ نویسنده بدین گونه است: از ویژگی‌هایِ تمشیَّتِ ضدین این است که همیشه یکي از ضدین، از سویِ دیگري پس زده و دور رانده می‌شود؛ ولی این دادوآیین در باره‌یِ گونه‌هایِ جداسانِ برآمده از یک گوهر ــ مانندِ گرمی و روشنایی و نموری ــ راست نیست.

۳-«محصور شدنِ باهمانه» را برابرِ سخنوارهِٔ «هَم-پَرْوَنْدیهْ / ham parwandīh» آورده‌ایم.

نظرگاهِ نویسنده بازنویسیِ این ایده‌ٔ ارسطویی است که اگر تنی منفرد، یکه و یکتنانه موجود نباشد، هیچ نوعِ منطقی‌ای نمی‌تواند صورتِ هستی پذیرد. پس، پایِش و پرورشِ یک نوع، بازبسته‌ٔ هستی‌پذیریِ آن نوع در فردِ واقعی است. نویسنده‌ٔ روایت، هستی‌پذیری و پیدایشِ فردِ واقعی را با سخنواره‌ٔ پهلویِ «کَرْدَگ ئِک تَن» بازگویی می‌کند.

۴-این بند، ترجمه‌ٔ گمانشیِ عبارتِ زیر از بسترِ سخنِ پهلویِ است:

čiyōn paydāg čē ēk ēwēnag ‘huzārag drangīg pattudan’ ī-šān andar ‘kardag ēk [V: ˣēw] tan’ ham parwandīh.

ترجمه‌ٔ این بند از سرِ گمان انجام گرفته است، و جز آنچه که ترجمه کرده‌ایم، معنایِ درست‌نمایِ دیگری به نظرِ ما نیامد؛ ولی وجودِ دو فرزانْ‌واژه‌ٔ پهلویِ «ئِوِنَگ / ēwēnag» و «تَن / tan» نشان می‌دهد که با بحثِ ارسطوییِ «طبقاتِ انواع و افراد» روبه‌رو هستیم.

گزارندگانِ دینْ‌کرد، در سرتاسرِ گزارشِ خود، معنایِ ارسطوییِ «نوع» را با فرزانْ‌واژه‌ٔ پهلویِ «ئِوِنَگ / ēwēnag»، و، معنایِ ارسطوییِ «فردِ حقیقی» که از طبقه‌ٔ نوعیه سربرمی‌آورد و نوعِ منطقی از آن برآهنجیده و مُنْتَزَع می‌شود، را با فرزانْ‌واژه‌ٔ پهلویِ «تَن / tan» بازمی‌نمایند.

۵-آذرفَرْنْبَغ، پسرِ فرّخزاد، همزمانِ مأمونِ عباسی، موبدِ موبدانِ فارس بوده است؛ آنگونه که زنده‌یاد دکتر احمدِ تفضلی نوشته‌اند: «کتابِ چهارمِ دینْ‌کرد، منتخبیِ از «آیینْ‌نامه»یِ آذرفَرْنْبَغ پسرِ فرّخزاد است. نگاه کنید به: «تفضلی، ت.ا.ا. ص ۲۴۸».

در همین بند، نویسنده‌ٔ روایت، به صیغگانِ سومْ‌باشنده (=شخصِ ثالث)، این نکته را به میان می‌آوَرَد که: هر آنچه پس از این تا پایانِ این کرده (=۱۴۲) می‌آید، برگرفته از کتابِ نامدارِ «آیینْ‌نامه» است که به خامه‌ٔ آذرفرنبغ پسرِ فرّخزاد نوشته شده است.

جایِ آن است پرسشی را در میانه نهیم: **خبر دهنده کِی ست؟**

آیا آذرْبادِ پسرِ امید است که در کرده‌ٔ پایانیِ کتابِ سوم، کرده‌ٔ ۴۲۰، خود را به نام، برمی‌شناساند؟ یا، آذرْبادِ پسرِ مارسپند است؟ در جایگاهِ واپسین تدوین کننده‌ٔ دینْ‌کرد.

۶-پاسخِ نویسنده‌ٔ پاسخ دهنده، یعنی آذرفَرْنْبَغ، روشن است:

نه می‌توان تاریکی را نیستیِ روشنایی برشناساند و تعریف کرد، و نه، روشنایی را نیستیِ تاریکی.

فرزانه‌ی فرهمندشناس، شیخِ اشراق، آموزگارِ فرزانِشِ فرهمندی (=حکمةُالْاِشراق)، با آنکه از پیشْ‌زمینه‌هایِ اندیشگانیِ یکسانی با نویسندگانِ دینْ‌کرد می‌آغازد، به باوری دیگرسان می‌رسد که پی‌آمدِ آموزانِش‌هایِ محی‌الّدینِ عربی و دیگران است.

فرزانه‌یِ فرهمندشناس، بویژه در فرزانْ‌نامه‌یِ گران‌ارزِ خود، فرزانِشِ فرهمندی (=حکمةُالْاِشراق)، بر این نکته خامه می‌فشرد که: «*تاریکی، یعنی نیستیِ روشنایی*».

نگاه کنید به سخنِ حضرتِ‌شان:

«وَ لَیسَ شدَّة النور و ضَعْفِهِ لِمُخالِطَةِ أَجزاءِ الظلمة ـــ اِذَ الظلمة عَدَمیَّة ـــ وَلا أَجزاءِ مظلمة ـ حکمةُالاشراق، تصحیح و مقدمه‌یِ هانری کُربَن، ص ۷۶ / 12-11.

پس از این، فرزانه‌یِ فرهمندشناس، البته با درازگویی، می‌کوشد درستیِ گزاره‌یِ خود را استوارکند.

رویِ‌هم‌رفته، شهاب‌الّدین سهروردی، در حِکْمَةُالْاِشْراقِ خود، سخت از این باور که «تاریکی، نیستیِ روشنایی است» می‌پدافندد؛ و در این زمینه، نگرگاهیِ باژگونه‌یِ نویسندگانِ دینْ‌کرد برمی‌گیرد. این روایت (=کرده‌یِ ۱۴۲) نشان‌می‌دهد که نویسنده‌یِ این نامه، به پیروی از آذرْفَرْنْبَغْ پسرِ فرّخزاد، مخالِفِ این گزاره‌است که: «*تاریکی را نیستیِ روشنایی*» تعریف کنیم»؛ بلکه نویسندگانِ نامه‌یِ دینْ‌کرد، برایِ هستیِ تاریکی، هستندگی‌ایِ واقعی و راستین را در نظر دارند؛ در جاییِ که پیرِ فرهمندشناس، شیخِ اشراق، برایِ تاریکی، هستندگیِ واقعی و راستین را نمی‌پذیرد.

صدرنشینِ فرزانگان، صدرایِ شیرازی نیز با نظرِ پیرِ فرهمندشناس همْ‌رای و هم‌نظر است.

می‌دانیم صدرایِ شیرازی، پیگیرانه، تَکْ‌بُنْ‌باور (=وحدتِ وجودی) است.

ما در اینجا بی‌آنکه بخواهیم هواداری از تَکْ‌بُنْ‌باوریِ صدرنشینِ فرزانگان یا، دو-بُنْ‌باوریِ نویسندگانِ دینْ‌کرد کرده باشیم، خواننده‌یِ فرزانْ‌پژوه را به کشفیِ راهنمایی می‌کنیم که تنها می‌توانسته است با هوش‌وتوشِ کسیِ چون صدرایِ شیرازی یافته گردد؛ و آن، پیوندِ ژرفِ تَکْ‌گوهرْباوری، یکیِ، در زمینه‌یِ نبود، نابُنمندی و عدمیتِ ظلمت، در رودررویِیِ با راستینگی و بُنمندیِ ظلمت (=تأصلِ ظلمت) است، دیگری، کشفِ ژرفِ صدرایِ شیرازی در پیوندِ ژرف و ناگزیرانه‌یِ تَکْ‌بُنْ‌باوری (=وحدتِ وجود) با گوهرینگی، بُنمندی، اصالت و پیشینگیِ هستی بر چیستی (=تقدمِ وجود بر ماهیت) است.

صدرایِ شیرازی، باژگونه‌یِ پیرِ فرهمندشناس، بی‌آنکه از زیربناهایِ اندیشگانیِ هواخواهانِ

حکمتِ خسروانی دارایِ آگاهیِ سرراستانه‌ای باشد، بر دو نکته‌یِ پیش‌گفته انگشتِ سخن می‌نهد و با هوشِ خدادادِ خود درمی‌یابد که هم، اصالتِ ماهیت (=بُنمندیِ چیستی) و هم تأصلِ ظلمت به دو-بُنْ‌باوری (=ثنویت) می‌انجامد.

شگفت اینکه نویسندگانِ دینْ‌کرد، در جایگاهِ تنها نویسندگانی که سرْسخنانِ حکمتِ خسروانی را برایِ ما به‌یادگار گذارده‌اند، از آنجا که سخت از دو-بُنْ‌باوری (=ثنویت) می‌پدافندند، هم به «بُنمندیِ چیستی / اصالتِ ماهیت» معتقداند و هم به تأصلِ ظلمت / بُنمندیِ تاریکی.

بحثِ اصالتِ ماهیت را به‌روشنی در کرده‌یِ ۱۰۹ اُم (=دفترِ یکُم این گزارش) به‌زیرِ بحث و سخن برده‌اند؛ و، بحثِ اصالت و تأصُلِ ظلمت را در همین روایت (=کرده‌یِ ۱۴۲) برجسته و روشن فراگفته‌اند.

برایِ پیگیریِ بحث، و پژوهشِ گرانْ‌پایگیِ آن نزدِ ملاصدرا، نگاه کنید به فرزانْ‌نامه‌یِ پُرآوازه‌یِ او، زیرِ نامِ «دیدنی‌هایِ خداگونه <یِ چشمِ جان>* در گذرانِ پژوهشِ گوهرِ مینَویِ هستی / شواهدُالربوبیة فی‌المناهجِ السلوکیة».

ملاصدرا، در فرزانْ‌نامه‌یِ پیش‌گفته، دیدگاهِ یکُم، فرهیزشِ (=اشراقِ) یازدهُم، آنانی را که نامِ «ثنویون» دارند چنین می‌آگاهاند:

«و للثنویین، الویل بِما یَصِفُون!».

پس از بحثی که خود به آن نامِ «اِزالةُ وهم» می‌نهد، در یک آگاهیِ هُشداردهنده / اعلامِ تنبیهی، پذیرشِ جاعلیت، راستینگی و حقیقتِ ماهیت را پایان‌پذیر به تأصلِ ماهیت (=چیستیْ‌گوهری) و اعتقادِ به جهانِ دو-بُنی (=دو-بُنْ‌باوری / ثنویت) تلقی می‌کند؛ که درک و دریافتی بسیار درست و هوشمندانه است.

برایِ پیگیریِ این بحثِ «شواهدُالربوبیه» در زبانِ فارسی، نگاه کنید به ترجمه‌یِ جوادِ مصلح از فرزانْ‌نامه‌یِ پیشگفته، ص ۸۰ - ۸۵.

۷-روندِ سخن، پس از این به گونه‌ای ست که‌نشان می‌دهد نویسنده‌یِ روایت، به بحثِ «پیشْ‌بایست‌هایِ اِمکانِ تناقض» (=جهتِ واحد، زمانِ واحد، مکانِ واحد و .....) نظر دارد.

۸-چَمْ‌آوردِ (=دلیلِ / منطِقِ) نویسنده این است که: «اگر بنا ست امورِ متضاد را بدین شیوه تعریف کنیم: برایِ نمونه سردی را نبودِ گرمی تلقی کنیم، در چنین سامانی، گرمی هم نیستیِ سردی خواهدبود، پس، با این نوع از چَمْ‌ورزیِ سلبی و نیستْ‌نمایانه، همه‌یِ گوهرهایِ مادی را به سلب

تعریف‌کرده‌ایم. پس آنگاه استوازْکردِ (=اثباتِ) آنها نشدنی است.

۹-عبارتي راکه نویسنده بکارمی‌برد این است: «هَمْبَدیگ سْپُوزیشْنیگْ اَنْدَر»؛ که معنیِ واژه‌به‌واژه‌یِ آن این است: «دو متضادِ تودرتو که یکدیگر را می‌رانند».

خواننده‌یِ فرزانْپژوه می‌تواند در اینجا نیز سویه‌یِ اندیشه‌یِ دیالکتیکالِ نویسندگان را بازبیند.

۱۰-در دستگاهِ اندیشگانیِ ارسطویی، ماده هر آن چیزي است که بساطت می‌پذیرد و با چیزي دیگر کرانمند (=محدود) می‌شود و جایگاهِ اضداد است.

نویسنده‌یِ این روایت، در تعریفِ چیزهایِ گیتیایی، دو فرایافت (=مفهوم) بکار می‌برد که برابرِ خوانِشِ ما، اینانند: ویِنْدیهیدَن (=windīhīdan / یافت‌شدگی / آشکارگی / هستی یافتن)، و، ویمَندیهیدَن (=wimandīhīdan / کرانمندی / محدودیت / حدپذیری / تعیُّن).

آشکار است که نویسنده‌یِ این روایت، در برشناساندن و تعریفِ امورِ گیتی همین معنایِ ارسطوییِ بحث را در نظر دارد.

واژه‌یِ ویمَنْدْ / wimand در زبانِ پهلوی، چند معنا دارد: «چارچوب»، «سامان»، «تعریف»، «حد»، «مرز»، «گستره»، «شناسه» و دیگرها. بُنْکنِشِ ساختگیِ (=مصدرِ جعليِ) ویمَندیهیدَن / wimandīhīdan نیز ناظر به یکي از همین معناها ست.

۱۱-یعنی: «تاریکی، نبودِ روشنایی نیست؛ بلکه هرگاه با زورِ روشنایی پس‌رانده‌نشود، ماده‌یِ تاریکی فرصتِ بروز و ظهور می‌یابد».



<افزوده‌یِ مترجم:> *

در سه برگْنوشتِ پس از این، خواننده را با سه دیسه‌نَما روبه‌رو می‌کنیم که نمایانگرِ سه‌گانیِ باورشناختیِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، شیخِ اشراق و صدرایِ شیرازی است؛ آنگونه که ما (=گزارشگرِ کنونی) پژوهیده‌ایم.

خواننده‌یِ فرزانْ‌پژوه درخواهدیافت که، سه‌گانه‌یِ باورشناختیِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، در هر سه گوشه‌یِ آن، با سه‌گانه‌یِ باورشناختیِ صدرایِ شیرازی دیگرسان و وارونه است:

۱ - نویسندگانِ دینْ‌کرد، دوبُنْ‌باور (=ثنوی) اند؛ صدرایِ شیرازی تک‌بُنْ‌باور (=وَحدانی).

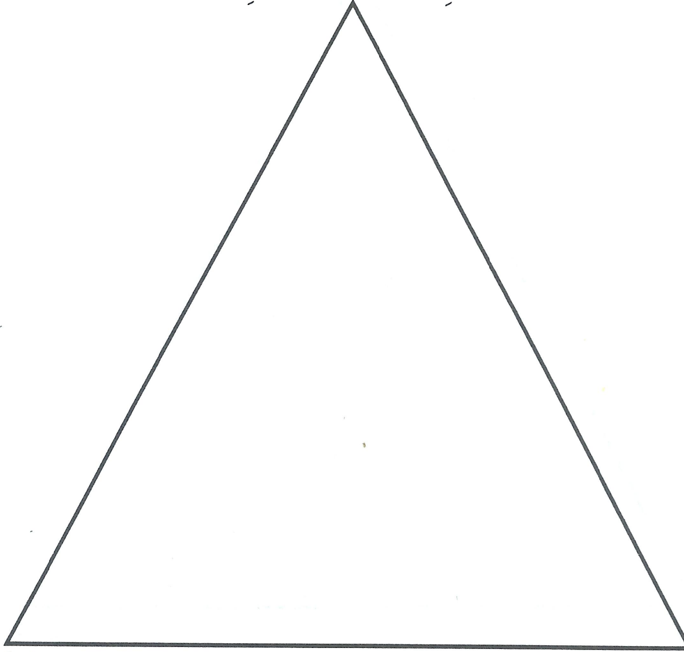
۲- نویسندگانِ دینْ‌کرد، هواخواهِ بُنمندیِ چیستی / اصالتِ مهیت اَند؛ صدرایِ شیرازی سخت‌وسُتوار پایبندِ بُنمندیِ هستی / اصالتِ وجود است.

۳- نویسندگانِ دینْ‌کرد، سخت هواخواهِ بُنمندی، بُنداری و تأصلِ ظلمت اند؛ صدرایِ شیرازی آوازدهِ عدمِ تأصلِ ظلمت / نابُنمندیِ تاریکی است.

اما ایستمانِ (=موقفِ) فرزانه‌یِ فرهمندشناس، شیخِ اشراق، ایستمانیِ میانین است.

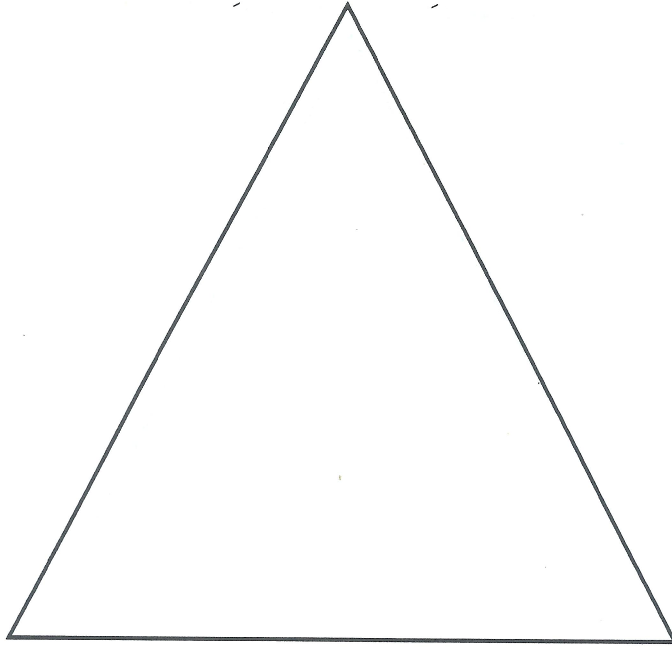
شیخِ اشراق، هم، اصالتِ مهیتی است و هم تک‌بُن‌باور (=وحدانی) و هم آوازدهِ عدمِ تأصلِ ظلمت است. یعنی، سه‌گانه‌یِ باورشناختیِ وی، در دو گوشه (=عدمِ تأصلِ ظلمت و وحدتِ وجود) با صدرایِ شیرازی همنوایی و همراستایی دارد؛ در یک گوشه نیز با نویسندگانِ دینْ‌کرد همداستان است؛ و آن، بُنمندیِ چیستی / اصالتِ مهیّت است.

اکنون، در سه نگاره و دیسه‌نَمایِ پیش رو، نگاه‌کنید به سه‌گانی‌هایِ باورشناختیِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، شیخِ اشراق و صدرایِ شیرازی.



سه‌گانه‌یِ باورْشناختیِ نویسندگانِ دینْکَرد.

نویسندگانِ دینْکَرد، هم، معتقد به اصالتِ مهیت‌اَند؛ هم باورمند بـه هسـتیِ راسـتینِ تـاریکی و، بُن‌وگوهرِ تاریکی‌اَند؛ و هم به‌گونه‌ای پیگیر، دوبُنْ باور (= ثنوی) اند.

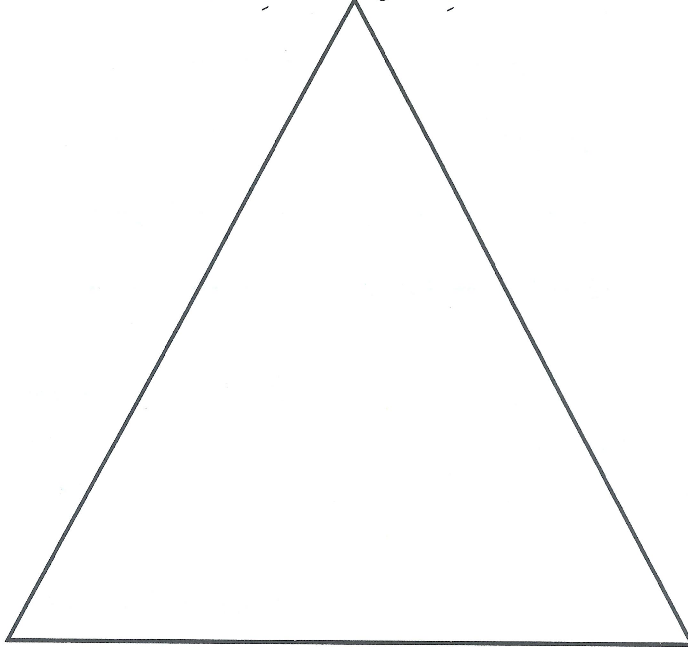


سه‌گانه‌یِ باورشناختیِ فرزانه‌یِ فرهمندشناس، شیخِ اشراق.

شهاب‌الدینِ سهروردی، هم، می‌خواست اصالتِ مَهیتی بماند و هم از پِی‌آمدهایِ گریزناپذیرِ آن، یعنی تأصُلِ ظلمت و ثنویت، بگریزد.

بنابه خُرده‌سنجی‌هایِ صدرایِ شیرازی، سه‌گانه‌یِ باورشناختیِ شیخِ اشراق، نادارِ یکدستیِ فرزانَورانه (=فلسفی) است.

بُنمندیِ هستی (= اصالتِ وجود)



نابُنمندیِ تاریکی (= عَدَمِ تأصُلِ ظلمت)   تکْ بُنْ باوری (= وحدانیت)

سه‌گانه‌یِ باورشناختیِ صدرنشینِ فرزانگان، صدرایِ شیرازی.

صدرایِ شیرازی، با زَبَرْهوشیِ ویژه‌یِ خود، نیک دریافته‌بود که، اعتقاد به ثنویت، تأصُلِ ظلمت و اصالتِ مَهیت از یکدیگر جداناپذیریِ گوهرین دارند؛ به‌گونه‌ای که هر یک از رئوسِ سه‌گانه‌یِ باورْشناختیِ پیشگفته، رَه به دوتایِ دیگر می‌برد.

نکته‌ای که شیخِ اشراق به آن پِی‌نبرده‌بود. او، می‌خواست اصالتِ مَهیتی بماند و هم از پِی‌آمدهایِ منطقی و گریزناپذیرِ آن _ یعنی دوبُنْ باوری و تأصُلِ ظلمت_ دورماند.

نویسندگانِ دینْکرد، به‌گونه‌ای یکدست، اما هم اصالتِ مَهیتی‌اَند، و هم از تأصُلِ ظلمت می‌پدافندند و هم به‌گونه‌ای پیگیر، دوبُنْباور (= ثنویتی) اَند.

۱۴۳. چکیده‌یِ عهد و پیمانِ کُنشِ همه‌یِ مردمان، از آغازِ تازش <ـِ اهریمن>* بر آفرینش تا فرجامِ تازش، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

برابرِ آموزانِش دین، چکیده‌یِ عهد و پیمانِ کُنشِ همگیِ مردمان، از نخستین تازش <ـِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن>* بر آغازِ آفرینش تا واپسین تازش <ـِ اهریمن>* در فرجامِ آفرینش، <تنها>* یک <سخن>* است، که به زبانِ <کتابِ>* دین <اینگونه>* گفته می‌شود:

«یزدانی کردنِ روان تا بالاترین مرزِ باور».(۱)

دادوآیینِ این <یزدانی کردنِ باورمندانه‌یِ روان، کوشش برایِ>* پس راندنِ شتاب <ـِ دردآلود و تنگ‌کننده‌یِ اهریمن است؛ کوششی که خود،>* ابزارِ پارسایی است.

همچنانی که در آغازِ آفرینش <حتی در نهادْمانِ بسیار سختِ>* اهریمن‌زدگیِ آفرینه‌ها، کردارِ فرازینِ برخاسته از آن نخستین سخنِ کیومرث را <هیچ از یزدان‌گراییِ سرتاسری رهایی نبود، به‌همان گونه>* همه‌یِ اندیشه‌ها و گفتارها و کردارهایِ پارسایانه‌یِ مردم، <از آغازِ آفرینش، و،>* همه‌یِ آنچه که <از آغازِ آفرینش>* تا اکنون اندیشیده و گفته و کرده‌اند، و، همه‌یِ آنچه که از اکنون تا پایانِ جهان بیاندیشند و بگویند و بکنند <از این سخنِ نغز>* گزیده، <یعنی یزدانی شدنِ سرتاسرانه‌یِ آفرینش،>* هیچ رهایی‌ای نیست (a-pargud ast=).

از رهگذارِ <این سخنِ نغز>* گزیده و به‌کارگیریِ (ōšmūrišnān= / زمزمه) آن در اندیشه و گفتار و کردار و رفتارِ همگیِ مردمان، هر آن سپاهِ دروج درهم‌می‌شکند؛ تازش <ـِ اهریمن>* از آفریدگان دور رانده می‌شود؛ جهانِ بازپسین، در پایانِ جهان(؟) برابرِ کام <وخواستِ جهانْ‌آفرین و همگان>* آفریده می‌شود؛ جهان و آفریدگان از یورشِ <دردآلود و تنگ‌کننده‌یِ>* اهریمن رهایی می‌یابند (bawēd.....abē-awištāb=)؛ همه‌یِ آفریدگانِ نیک، در جاودانگی و بی‌مرگی و نامیرایی [یا: رها از تباهنده(؟)] بسر خواهندبرد.

یادداشت‌ها

۱-«یزدانی کردن» را برابرِ واژه و نگارشی از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «یَزْدانِنیدَن» خوانده‌ایم. عبارتي از همین کتابِ سوم، کرده‌يِ ۳۸۵ اُم، بندِ نخست، درستيِ قرائتِ ما را استوارتر می‌کند:

hād! mardōm dahišnōmand ī xwadāyēnīdag abar xwēš tan [V: xwēš-tan], pad sālārīh <ī>* abārīg ī gētīg-dahišnān.



۱۴۴. در بـــارهِ‌ی دانـــایِ نـــیک و بــد، بـــــرابـــرِ آمـــوزه‌یِ دیـــنِ بـــهی.

برایِ <مادهِ>* «دانایی» (=دانش)، <اِطلاقِ>* فروزه‌یِ نیک یا بد، مبتنی بر <نوعِ>* کار <ـِ گزینْ‌شده>* است.

اگر آن کار، کارِ نیکي (=پارسایانه‌اي) باشد، <شخصِ>* نکوْدان، بـه‌نکویی، آن «دانـایی» (=دانش) را برایِ آن کار به‌کارخواهدبرد؛ که آن، تنها، بر یک شیوه می‌توانـد ایسـتانده‌شود: کـه <همان شیوه‌یِ>* **«میانه‌رَوی»** است.

اگر آن کار <ـِ گزیده شده>* کاري بد (=تبهْ‌گِنانه) باشد، <شخصِ>* بـدآگـاه، از سرِ بدکرداری، «دانایی» (=دانش) را برایِ آن کار <ـِ بدِ گزینِ شده، به بدی>* به‌کارخواهدبرد؛ و این (=بهره‌گیریِ دانش برایِ کارِ بد) بر دو گونه است:(۱)

<یکي، کارِ بدِ آگاهانه‌یِ>* بَرگزاف (=افراط) است؛ که برادرِ دروغینِ دانایِیِ راستین است؛ به‌مانندِ اینکه بـا دزدیِ نـهانی، زیـرِ نـامِ دادگستری، دزدانـه، دارایـی‌هایِ کسـان را بـه سـودِ خـود بالاکشند.(۲)

<یکي، کارِ بدِ آگاهانه‌یِ>* پُرکاسته (=تفریط) است؛ که همستیزنده‌یِ دانایِیِ راستین است؛ به‌مانندِ اینکه در رُبایشيِ آشکار، از راهِ راهزنی، دارایی‌هایِ کسان را بِرُبایند.(۳)

یادداشت‌ها

۱-نظرگاهِ نویسنده رویِ‌هم‌رفته این است که، اگر کسي نیکْ‌نهاد و نیکْ‌کردار باشد، با کمکِ دانش و دانایی، کارها را به سرانجامِ دانشورانه و نیکِ آن خواهد رسانید؛ ولی اگر کسي بدنهاد و بدکردار باشد، دانش به وِی در زمینه‌یِ بدنهادی و بدکرداری کمک خواهد کرد که کارها را به سرانجامِ تباهِ آن برساند؛ به زبانِ روشن‌تر، دانش در دستِ شخصِ بدکردار مایه‌یِ نیک‌بختی نخواهد شد.

نویسنده‌یِ روایت، زمانِ برشمردنِ دو گونه کاربردِ نادرستِ «دانش / دانایی» در دستِ مردِ بدِ بدنهاد، از ربایش و دزدی نمونه می‌آوَرَد.

۲-پُرروشن است که به گونه‌یِ شناخته‌شده نزدِ همگان از دزدی نظر دارد؛ دزدی‌اي به پهنایِ سرگذشتِ مردمیْ‌زادگان، یعنی دزدیِ دولتیان، زیرِ نامِ قانون.

۳-پرروشن است که نویسنده، به دو گونه کارِ بد، ولی هر دو آگاهانه و دانایانه، نظر دارد؛ یکی، دزدیِ نهانیِ دارایی‌هایِ مردم.

یکي دیگر، راهزنیِ آشکار است که آن نیز، کارِ بدِ آگاهانه‌اي ست.

چنین می‌نماید در آن زمان در پشتِ پرده‌یِ قانون، و زیرِ نامِ گسترشِ داد و طرفداری از حقوقِ ضعفا، تنی چند از ناپیداتُخمگان، داراییِ کسانِ نژاده را مصادره‌کرده‌اند؛ این، در چشمِ نویسنده‌یِ روایت، از هرگونه دزدی‌اي خطرناک‌تر است.



۱۴۵. در بـــارهِ آن <دو زمـــینه>اي کـــه راه‌بَـرِیِ درستِ جـهان استوار بـر آن است، بـــرابـــرِ آمـــوزهِ دیـــنِ بـــهی.

راه‌بَريِ درستِ جهانْ نهاده بر نکویيِ دو زمینه(؟)(۱) است:

یکي، <نهاده شده بر وجودِ خودِ>* شهریار و، دیگري، <نهاده شده بر خواست‌و>کامِ شهریار (=ارادهِ شهریار) است.

زیرا به سببِ نکویيِ <خودِ>* شهریار، <تنِ>* مردمان پاییده‌می‌شود؛ و بـه سـببِ نکویيِ <خواست‌و>کامِ شهریار، روانِ مردمان نیز رستگارمی‌گردد؛ و از رهگذارِ آن (=پاییِشِ تن و روان)، جهان، به شیوهِ درست راه‌بَری خواهد شد.

< .... >*(۲)

[[به سببِ بدنهادیِ زمینه‌ها(؟)، اگر آن بـدنهادی بـرخـاسته از <وجـودِ>* شـهریار بـاشد، تن <ـِ آفریدگان>* بـه‌تباهی‌می‌گرایـد؛ و اگـر آن بـدنهادی بـرخـاسته از روانِ شـهریار بـاشد، <روانِ>* مردمان به‌نزاری‌می‌گراید؛ در پيِ این <تباهی و نزاريِ تن و روان،>* جهانِ مادی به‌بدی‌پاییده خواهد شد]](؟).(۳)

یادداشت‌ها

۱-واژه‌اي را کـه بـا گـمانمندی، «زمینه» تـرجـمه کـرده‌ایـم، در بسترِ سخنِ پـهلوی بـا نگـارشي نوشته آمده است که ما آن را نیز باگمانمندی، «گام / gām» خوانده و از آن، معنايِ «پایه / زمینه / موضوع» را مـرادکـرده‌ایـم؛ مـی‌توانـد نگـارشِ نـادرستی بـرايِ واژه‌يِ «کـار / kārˣ» نـیز بـاشد؛ جابه‌جا نویسيِ نگارشيِ «کار» و «کام» درکردهِ هشتاد و یکُم و دیگرِ روایت‌هايِ دینْ‌کـرد نـیز دیده‌می‌شود. می‌تواند فزونْ‌نوشته نیز باشد.

۲-بخشي را که با نقطه‌چین درونِ پرانتزِ گوشه‌دارِ سـتاره‌دار نشـان داده‌ایـم، بـرابـرِ بـازشناختِ مـا، نماینده‌ِ عبارتي از دست‌رفته و آسیب‌دیده از بسترِ سخنِ پهلوی است.

گمانِ ما این است که رونویس‌کنندگانِ امانت‌دارِ سپسین، در عبارتِ پایانی، کوشیده‌اند بخشِ آسیبْ‌دیده را «خیراً لِله» بازسازی کنند.

۳-پس از این، عبارتِ پایانیِ این روایت را درونِ دو قلاب نهاده‌ایم؛ در سنجِشِ با سرنامه‌یِ (=تیتر) این روایت، که تنها از راه‌بَریِ درستِ جهان سخن به‌میان آمده است، آنچه که پس از این، نوشته آمده، می‌تواند از برافزوده‌هایِ کتره‌ایِ رونویس‌کنندگانِ سپس‌تر باشد.

برافزوده‌هاییِ کتره‌ایِ از آن گونه که جای‌جای در روایت‌هایِ دینْ‌کرد با آن روبه‌رو می‌شویم.

زمینه‌یِ سخن، در عبارتِ پایانی، سخنيِ در بابِ راه‌بردِ نادرستِ جهان است که تنها می‌تواند برخاسته از بدنهادیِ خواست‌وکامِ شهریار باشد.



۱۴۶. در بارهٔ <فرجام‌آهنگِ>* فرزانگی، افزایندگی (=دانش‌افزایی)، شناخت، دانایی، سُهیدن، باورمندی، <نیرویِ>* یاد، <نیرویِ>* هوش، خِرَد، اندیشیدن، گفتار و کردار <نزدِ مردمان>*، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

۱-برابرِ آموزانِشِ دین، <فرجام‌آهنگِ>* فرزانگی، همانا <پِی بردن>* به فرجامِ چیزها ست؛(۱)

۲-افزایندگی، <یعنی این>که از یک چیز، بسیِ چیزها<یِ دیگر را برآهنجیم>*؛

۳-دانایی، <یعنی> پِی بردن به چیزیِ از راهِ <وارسیِ>* نشانگانِ بسیار؛(۲)

۴-شناخت <یعنی،> نیک، سود و زیانِ چیزها را شناختن؛

۵ و ۶-سُهِش و باورمندی <یعنی> اندیشیدن به (=mēnīdan / درنظرگرفتنِ) نشانه‌ها و نمادهایِ همانند [یا: هم‌ارز] در بارهٔ بودن و نبودنِ چیزیِ [یا: درنظرگرفتنِ نشانه‌ها و نمادها برایِ اندیشیدن دربارهٔ هستی یا ناهستیِ چیزها]؛

۷-<آهنگِ آفرینِشِ نیرویِ>* یاد <در مردمان،> کمک به خواستن برایِ یافتن است؛

۸-<آهنگِ آفرینِشِ نیرویِ>* خِرَد <در مردمان،> برایِ ژرف‌نگری و گزین‌کردن است؛

۹-<آهنگِ آفرینِشِ نیرویِ>* هوش <در مردمان،> اندوختن <ـِ آگاهی‌ها>* با کمکِ ابزارِ نگه‌داری و پاییدن <ـِ یادمان‌ها>* است؛

۱۰-<آهنگِ آفرینِشِ نیرویِ>* اندیشیدن <در مردمان،>* راه‌بَریِ کارها با ابزارِ اندیشه‌ورزی و پژوهش است؛

۱۱-<آهنگِ آفرینِشِ نیرویِ>* گفتار <در مردمان،> به آشکاری رساندن <ـِ دلآهنگِ آنان>* با ابزارهایِ زبانی و نوشتاری است؛

۱۲-<آهنگِ آفرینِشِ نیرویِ>* کردار <در مردمان،> ترابریِ دانش(؟) [یا: چیزها] با کمکِ ابزارهایِ تن و اندام است.

یادداشت‌ها

۱-آشکار است که نویسنده‌یِ این روایت (=۱۴۶)، از کابردِ واژه‌یِ فرجام، همان معنایِ ارسطوییِ بحث را در بابِ غایت (=بُن‌انگیزهایِ فرجامین / عِلَلِ غایی) فرا اندیشه‌یِ خود دارد.

۲-نگاه کنید به عبارتي از متافیزیکِ ارسطو، کتابِ هشتُم (=اِتا)، فصلِ ششُم، b ۱۰۴۵:

«........... لوکوفرون می‌گوید: علم عبارت است از باهم‌بودنِ دانستن با نفس؛ دیگران می‌گویند: زندگی [=زنده بودن]، ترکیب یا ارتباطِ نفس و بدن است.

ارسطو، متافیزیک، ترجمه‌یِ محمد حسنِ لطفی، ص ۳۳۷.



۱۴۷. در بارهٔ‌ِ باهم‌آییِ <گریز ناپذیرِ>* آگاهی و خواست و گویایی (=نطق)، برابرِ آموزهٔ‌ِ دینِ بهی.

از آنجا که، هر خواستمندي (=صاحِبِ اراده‌اي) و هر دارندهٔ‌ِ نیرويِ گویندگيْ آگاهمند(1) نیز هست، و، هر دارندهٔ‌ِ نیرويِ گویندگی و هر آگاهمندي خواستمند نیز هست، و، هر آگاهمند (dānišōmand=) و هر دارندهٔ‌ِ نیرويِ خواستْ دارندهٔ‌ِ نیرويِ گویندگی (gōwāgīh nērōg=/ قوهٔ‌ِ ناطقه) نیز هست، و، از آنجا که، آگاهمندِ نادارِ نیرويِ گویایی و نادارِ خواستمندی، و، خواستمندِ نادارِ آگاهمندی و نادارِ نیرويِ گویایی، و، دارندهٔ‌ِ نیرويِ گویایی ولی نادارِ خواستمندی و نادارِ نیرويِ آگاهی یافت نمی‌شود(؟) [یا: دیده نمی‌شود(؟)]، باهمْ‌آییِ <گریزناپذیرِ سه نیرويِ>* «*آگاهی*» و «*خواست*» و «*گویایی*» به آشکاری می‌رسد.

<آن دسته>* از کیشداران که، <اعتقادِ زیر، یعنی:>*

«*جهانْ‌آفرین را <درکارِ آفریدن هیچ>* خواستمندی‌اي نیست*»

<باورگونه‌اي از کیشِ>* ایشان است، بر جهانْ‌آفرین، <افزونِ بر نداشتنِ نیرويِ خواست،>* «*نادانی و فقدانِ نیرويِ گویایی*» را نسبت می‌دهند؛ <و با این نسبت‌هايِ ناروا، فروزه‌هايِ>* یزدانی را از او برمی‌گیرند.

همچناني که از کارِ <آفرینشگرانه‌يِ>* ایزد پیدا ست، کار <ـِ آفرینشگرانه‌يِ ایزد>* بنیاد شده بر جنبندگی (=حرکت)(2) است و، هر جنبندگی‌اي بر دو گونه است:

۰۱ یا جنبندگی‌اي خواستمند (=ارادی) است، چونان <جنبندگی‌هايِ خواستمندانه‌يِ>* مردمان؛

۰۲ یا، جنبندگی‌اي سرشتمند است، چونان <جنبشِ سرشتمندانه‌يِ*> آتش.

از این روی، اگر <همصدا با آن دسته از کیشداران بگوییم:>* ایزد را <درکارِ آفرینش، نیرويِ>* خواستمندانه‌اي نیست، و درکار <ـِ آفرینش،>* جنبشِ او سرشتمندانه بوده <و استوار بر خواستِ آگاهانه نیست و، فرزانِش‌هايِ او همه>* اندازه‌ناشناسانه(3) بوده است و، تا

بوده، <آفریدنِ آفرینش>* همه جنبشي سرشتمندانه (=غریزی) بوده است، <نتیجه این می‌شود که مدعی شویم:>* کار<ـِ آفرینشگرانه>اَش به نسبتِ گوهر<ـِ آگاهانه‌یِ یزدانی‌اَش>* پسینْ‌بنیاد نیست <و سرشتین و پیشینْ‌بنیاد است؛ در جایي که می‌دانیم>* نمی‌شاید کار<ـِ آفرینندگی>اَش به نسبتِ گوهر<ـِ یزدانی‌اَش، سرشتین، جبری و>* پیشینْ‌بنیاد باشد.(۴)

و، آشکار است <پی‌آمدِ واژگون نمایاندنِ>* پسینی بودنِ(؟) کار<ـِ آفرینشگرانه‌یِ ایزد>*(۵) این خواهد شد که <مدعی‌شویم آن کارِ آفرینشگرانه‌یِ سرشتین،>* نه استوار بر آگاهی است(؟ nēst-dānišn?) و نه استوار بر اندازه‌شناسی و برنامه‌نویسی است (=niwistag /nē تخصیص)(۶) و نه فرجام‌مندانه است؛ <پی‌آمدِ این باورشناسیِ نادرست این می‌شود که:>* جهانْ‌آفرینْ دربرابرِ آفریدگانْ سزاوارِ سپاسْ‌گویی نیست و، او نه خداوندگاری‌اي و نه فرماندهی‌اي دارد.

از آنجا که هر سرشتي می‌باید سرشتمندشده از <نیرویِ>* آفریننده‌یِ سرشت‌ساز باشد، <پس، با پذیرفتنِ ادعایِ ناراستِ ***«آفرینندگیِ سرشتمندانه و پیشینْ‌بنیادِ یزدان»***، باورِ به>* ***«جهانْ‌آفرینْ‌بودنِ جهانْ‌آفرین»*** <بویژه جهانْ‌آفرینِ خواستمند و آگاهمند،>* ناراست (=a-wizūrd) و هرزه‌درآییِ‌اي <برگزاف>* خواهد بود؛ افزونِ بر این، می‌باید جهانْ‌آفرین را درجایگاهِ آفرینش <درنظرآوریم، و،>* آفرینش را در جایگاهِ آفریننده؛ آنـي را که <از نگاهِ ما مزداییان>* بودن نشاید.(۷)

کسي پرسیده است که:

چون، تعریفِ (=wimand) خواست<ـِ آگاهانه>* (=اراده / کام) این است که، <خواستِ آگاهانه>* برانگیخته‌نشود مگر برایِ خواستنِ چیزي، و خواستن (=خواهش) پیدانشود مگر برایِ <برآوردِ>* نیازي، و نیاز پیدانشود مگر به سببِ تنگی‌اي (=نیرویِ شتاب‌دهنده‌ای)، و تنگی پیدا نشود مگر از سویِ ستیزنده‌یِ هستی، <آیا خواستِ آگاهانه‌یِ ایزد در امرِ آفریدن، از بُن، برخاسته از نیازِ او ست؟ در این باره چه پاسخ می‌دهید؟>*(۸)

پاسخ این است:

از آنجا که ایزد، بایستمندانه و دانایانه، در کارِ ابزارسازی برایِ دور راندنِ پتیاره‌ها از آفریده‌ها <یِ خود>* است، تنها از راهِ ابزارِ آفرینش است که تازش <ـِ اهریمن>* سرکوب و نیست‌ونابودمی‌شود؛ و از رهگذارِ آن (=ابزارِ آفرینش) است که <ایزد بر دشمن>* اَبَر-زورآور می‌گردد.

کارِ آفرینشگرانه‌یِ خواستمندانه‌اَش (=اراده‌مندانه‌اَش / کامْ‌کارانه‌اَش)، <یعنی همان کردوکارِ ارادی‌اَش>* که به سببِ خواستن‌اَش برانگیخته می‌شود، اگر برخاسته از نیازي برایِ دوررانـدنِ تازش <ـِ اهریمن>* از آفریده‌ها باشد، <این، گواهي بر>* کمبودي <در ایزد>* نیست؛ بلکه <گواهي>* بر همهْ‌آگاه‌تر بودن اَش است که <همراهِ آن،>* خواست <ـِ آفرینش‌گرانه>اَش نیز در پرداختنِ چاره‌اي برایِ سرکوبِ پتیاره‌هایِ آفریده‌ها برانگیخته‌می‌شود (=hangēxtan)؛ <و از راهِ آفرینش،>* توانمندانه‌تر (wisp-tuwānīhā[x]) تازش <ـِ اهریمن>* را سرکوب و نیست‌ونابودمی‌کند؛ و پیروزمندانه‌تر در برابرِ ستیزنده‌یِ هستی است.

اگر <ایزد در این نبرد،>* خود، خویشتن را یاری‌نمی‌کند و روامی‌دارد (=andar-hilēd) آفریدگان <نیز در این نبردِ گیهانی>* برانگیخته شوند (=hangēxtan / آخیزیدن / قیام)، این <رواداری، گواهي بر>* کاستی <ـِ پیروزيِ ایزد>* نیست؛ بلکه <گواهي بر>* سرکوبِ پیروزمندانه‌تر <ـِ اهریمن>* است.

این نیز هست که در فراوندِ سرکوب <ـِ اهریمن،>* بسیاري از آفریده‌هایِ ایزد، با وجودِ <درگیر شدنِ>* با گنه‌باری‌هایِ اهریمنانه‌اي که با آن (=نبرد) همراه است، <یعنی با وجودِ درگیری با گنه‌باریِ هماني> که <از بُن،>* کامه‌اَش آزاررسانی است، همچنان، رزمْ‌آورانه (=kušōmand) به پذیره <یِ اهریمن>* می‌روند و، پیروزِ نبرد می‌شوند؛ <این پایانِ پیروزمندْ در آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست.

یادداشت‌ها

۱-«آگاهمند» را برابرِ با «دانیشنْئُومند / dānišnōmand» آورده‌ایم؛ که یکي از برابرهاي نماییِ آن در فارسی همان **«دانشمند»** است؛ ولی واژه‌ي دانشمند در فارسیِ امروز بارِ معناییِ بیش‌تري از واژه‌ي درنظر در این روایت دارد.

به گمانِ ما، نویسنده‌ي روایت، معناي «دارنده‌ي آگاهی و شناخت» را فرااندیشه‌ي خود داشته است. نگاه کنید به روندِ بحث.

۲-ارسطو، در یکي از فرزانْنامه‌هاي خود زیرِ نامِ «شَوَند و پادْشَوَند / کون و فساد»، چندین گونه جنبندگی را برشمرده است: در-زمانی، در-مکانی و در-جایی (=برجاستی) و دیگرها.

۳-خواننده‌ي دینْ‌کرد، به یاد دارد که نویسندگانِ این نامه، براي جهانْ‌آفرین، فروزه‌ي **«فرزانشِ اندازه‌شناسانه»** را سرآمدِ بسیاري از فروزه‌هاي هَسْتَنی (=ایجابی) ایزد می‌شمارند؛ از این روی، فروزه‌ي اندازه‌ناشناسيِ ایزد، بنا به نظرِ دسته‌اي از کیشدارن را ننگي گران بر کارِ خداوندگاری می‌دانند. نویسنده‌ي روایت، در اینجا، براي نشان‌دادنِ نظرِ دسته‌اي از کیشداران، از فرزانواژه‌ي پهلويِ «اَنَهَنْدازیشْنْ / ana-handāzišn» بهره‌می‌گیرد.

۴-آیا خُرده‌سنجی و نقدِ نویسنده بر دسته‌اي از کیشداران، نقدِ نظرگاهِ «جبریون» است؟

بهر روی، ما نتوانستیم دریابیم کدام دسته از کیشداران ــ نعوذ باا... ــ خداوند را «نادارِ اراده و خواستمندی» می‌دانند.

۵-«پسینی بودنِ(؟) کار<ـِ آفرینشگرانه‌يِ ایزد>» را سرتاسر، برابرِ عبارتِ «پَس‌کار / pas kār» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم.

به گمانِ ما، در سنجشِ با دو بندِ پیشین ــ که نویسنده، آفرینشِ سرشتین و پیشینْ‌بنیاد و غیرِ آگاهانه از سويِ ایزد را نمی‌پذیرد ــ کژنویسی و غلطي املائی رُخ نموده است. زیرا خُرده‌سنجيِ نویسنده روسويِ آفرینشِ پیشینْ‌بنیاد و سرشتین دارد و این معنا را با سخنواره‌يِ پهلويِ «پِش‌کار / pēš kār» فرامی‌گوید.

بیراه نیست اگر عبارتِ سازگارِ با روندِ بحث، بی‌آنکه نویسنده دچارِ ناسازگاريِ بنیادین در اندیشه و گفتار شود، به گونه‌يِ زیر بوده است:

ud ‘ˣpēš kār’ ī paydāg kū [ēdōn](?) nēst-dānišn <ud> nē-handāxtag ud nē-niwistag ud nē-frazāmōmand, ud dādār abar

dahišn nē spās <ud> nē xwadāyīh [V: ˣxwadāy] nē-iz framān.

که معنیِ آن در هماهنگیِ با روندِ بحث به گونه‌یِ زیر است:

«‹به سببِ باور آوردنِ به›* کارِ آفرینشگرانه‌یِ پیشینْ‌بنیادِ (='ˣpēš kār'ˣ) ایزد، چنین نتیجه‌می‌شود که (=ī paydāg kū) ‹فراروندِ آفرینش از سویِ ایزد را آفرینشیِ›* ناآگاهانه و تهی از اندازه‌شناسی و کاریِ بی‌برنامه و بی‌فرجام درنظرآوریم؛ ‹پی‌آمدِ چنین باورهایِ نادرستی این می‌شود که مدعی شویم:›* جهانْ‌آفرین در کارِ آفرینش سزاوارِ سپاسْ‌گویی نیست و، وِی (=خداوند) نه خداوندگاری‌ایِ دارد و نه فرماندهی‌ایِ».

۶-«برنامه نویسی» را به شیوه‌یِ باهمشماریک (=قیاساً) برابرِ «نیویستَن / niwistan» آورده‌ایم.

۷-سخنواره‌یِ پهلوی، در اینجا دچارِ تاریکیِ معنایی می‌شود؛ نظرگاهِ نویسنده برابرِ بازشناختِ ما این است که اگر بنا ست خلقِ خداوندی سرشتمندانه باشد، و اگر بنا ست هر سرشتیِ، خود، برآمدِ عملِ سازنده‌یِ سرشتیِ دیگر باشد، پس فرایندِ آفرینِشِ خداوندیِ نیز عملیِ است که آن نیز ریشه در آفرینشیِ پساپُشتِ خود دارد. چنین می‌نماید که نویسنده‌یِ روایت، به خلقِ سلسله‌وارِ آفریده‌ها از یکدیگر نظر دارد که این دُوْرِ تسلسل می‌باید در جاییِ پایان پذیرد نه اینکه دربرگیرنده‌یِ خودِ آفریننده نیز بشود؛ اگر بنا بر گزافه‌گوییِ دسته‌ایِ از کیشداران، آفریننده نه بر مبنایِ خواستِ آگاهانه، بلکه بر مبنایِ سرشت عمل می‌کند، در این سامان، سرشتِ خودِ او نیز می‌باید پی‌آمدِ فراروندِ سرشتمندانه‌یِ سرشت‌سازیِ دیگر باشد، همین گونه تا پایان.

یعنی، همان دیدگاهیِ که در باره‌یِ آفرینشِ زنجیره‌وارِ هستی داریم، می‌باید در باره‌یِ زنجیره‌یِ آفرینِشِ سرشت‌ها و نیز خودِ خداوندِ سرشت‌کار —البته برابرِ گزافه‌گویی دسته‌ایِ از کیشداران— نیز بیان کنیم. نظرگاهیِ که در آوندِ اندیشه‌یِ دینْ‌پردازانِ دینِ مزدایی و نیز تدوین‌کنندگانِ دینْ‌کرد نمی‌گنجد.

اگر قرائتِ ما از این بند درست و پذیرفته باشد، می‌نماید که از زنجیره‌یِ پایان ناپذیرِ هستی (=سلسله‌یِ نامتناهیِ عللِ آفرینش) سخنیِ نقدگونه و سنجشگرانه به‌میان آمده است.

۸-بر این باوریم که همه‌یِ سخنِ پرسشگر به دستِ ما نرسیده است؛ و بافتِ سخنِ پهلوی افتادگی دارد. ولی می‌توان نگریسته‌یِ پرسشگر را نیک دریافت: او می‌پرسد: شما مزداییان بر این باورید که ایزد می‌بایددارایِ خواستِ آگاهانه (=اراده /کام) باشد؛ ولی سلسله‌یِ اراده، سر از هستی و بودوباشِ دشمنِ ستیزنده در می‌آورد؛ از این روی، برابرِ فراگفتِ شما مزداییان، «اراده» در خداوند نیز

ریشه در امري نفساني و نوعي فقر دارد و از یک بایستگی و خواست برآمده‌است؛ پرسشگر، بحث را این گونه دنبال می‌کند:

هر خواستني در پایان سر از نیاز و کمبود درمی‌آورد؛ پس از کجا دانسته می‌گردد که اراده‌ي جهانْ‌آفرین در آفرینِش جهان، در پایان، سر از نیاز و فقر درنمی‌آورد؟ نیازي که خود، در واکاويِ پسین، سر از دشمنِ ستیزنده‌يِ آفرینش در خواهد آورد که به معنايِ پذیرشِ وجودِ نقص و کاستی برايِ خداوند است؛ یعنی آفرینش، بنا به ایرادِ شخصِ پرسنده، جبرانِ کَم و کاستيِ خدایيِ خداوند است.

از این روی می‌پرسد: برايِ این ایراد چه پاسخي دارید؟

از نگاهِ یزدانْ‌شناسی (=علمِ کلام / تئولوژی)، پرسش، پرسشي سخت و آزارنده است.

شیوه‌يِ پاسخِ نویسنده به ایرادِ کلاميِ پیشگفته نشان می‌دهد که نویسنده‌يِ روایت، چَم و چرايِ آفریدنِ آفرینش به دستِ خداوند را در مفهومِ «نیاز» و «تنگی» وارسی نمی‌کند؛ بلکه پاسخِ او از حال و هوايِ مفهومِ آشنايِ «فَیَضان / فیض» برخوردار است.

آفریدنِ آفرینش به دستِ‌ایزد، برخاسته از ضعفِ نیروگانِ ایزدی نیست بلکه عینِ قدرتِ بُنِ راستی (=حضرتِ حق) است؛ در واقع نیکودَهِش و نعمتِ شرکتِ در نبردِ گیهانی را بهره‌يِ آفریده‌هايِ خود کرده است. در بُن، خداوند، با کارِ آفرینشگرانه‌اَش، به آفریده‌هايِ خود پروايِ برخورداری از نیکوبارش‌هايِ پایانيِ نبرد را می‌دهد. یعنی با شرکت‌دادنِ آفریدگان در این نبردِ گیهانی، آن‌ها را مُستفیض کرده است. معنايِ پیشگفته، از استوارترین بحث‌هايِ رازپژوهانه‌يِ(=عرفانيِ) نویسندگانِ دینْ‌کرد است.



۱۴۸. ۱. دربارهٔ‌ِ پیروز،
۲. پیروزترین،
۳. پیروزی،
۴. پیروزمندی،
۵. سرکوب‌شده،
۶. و، سرکوب‌شده‌ترین،
برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

۱. <هستی‌دارِ>* پیروز، پادشاه است.

۲. پیروزترین <ـِ همه‌یِ هستی‌داران>*، پادشاهِ سرآمد <ـِ همه‌یِ پادشاهان>*، سْپَنْدارْمینو است.

۳. پیروزی <یعنی اینکه:>* پیروز <ـِ همه‌یِ هستی‌داران>* پادشاهی کند.

۴. پیروزمندی <آن است که:>* دشمنِ ستیزنده <یِ آفرینش>*، از رهگذارِ پیروزیِ پیروز، <از جهان>* زده و دوررانده شود.

۵. <هستی‌دارِ>* سرکوب شده، <همانی است که: در پایگانِ>* زیرینِ سْپَنْدارْمینویِ پادشاهِ سرآمدِ همه‌یِ زورآوران است؛ <یعنی>* زَدارْمینویِ پنهانْزور(؟) [یا: زورپذیرترین].

۶. سرکوب شده‌ترین <ـِ سرکوب شده‌ها نیز>* همان زَدارْمینو است: زیرا هر یک از آفریدگانِ نیکو، تا بالاترین مرزِ پیروزی (wan-tuwān=)، برایِ سرکوبِ او (=زَدارْمینو) آفریده شده است؛ تا بدانجا که پایین‌ترینِ آفریده‌هایِ آفریده شده <یِ اورمزدی>* توانا به سرکوبِ <قوایِ>* دروج است.(۱)

یادداشت‌ها

۱-یعنی: در پلّکانِ هستی، حتی پایین‌ترینِ آفریده‌ها از نظرِ مرتبه‌یِ هستی، و کمْزورترینِ آنان نیز توانا به سرکوبِ قوی‌ترینِ دروج‌ها ست.



۱۴۹. دربارهِ‌ي سنجه‌اي که میزانِ (=paymān) نکویی و بدی <ـِ مردم>* با آن اندازه‌گرفته می‌شود و شناخته می‌گردد، برابرِ آموزهِ‌ي دینِ بهی.

همانا! سنجه‌اي که با آن می‌توان میزانِ (=اندازهِ‌ي) نکویی و بدیِ مردم را اندازه‌گرفت و شناخت، یکي است؛ و از همه <يِ سنجه‌ها>* بنیادین‌تر است <و آن،>* دین است؛ و سه گونه می‌باشد:

۱. دینِ نهادین (=فطری)، ۲. دینِ خویْ‌نشان (=از سرِ عادت)، ۳. دینِ دانشورانه.[۱]

چگونگیِ گزارشِ <آن سه دینِ برشمرده‌يِ>* بالا در <همین>* فصلِ مربوطه[۲] آشکار خواهدشد: شماره‌يِ گونه‌ها و، شماره‌يِ تغییرِ آن سه <سنجه از نظرِ>* نوعِ نیکی و بدی، <در کتابِ دین، رویِ هم>* هشت گونه گفته شده است (=waxt).[۳]

<اکنون، گزارشِ هشت گونه دینِ برشمرده:>*

۱. یکي، آن کسي که در زمینه‌يِ نهاد (=خیم) و خوی و دانش، هر سه، <پیروِ>* دینِ بهی است.

۲. یکي، آن کسي که از نظرِ نهاد و خوی، نیکْ‌دین است، ولی به پیروی از دانشِ نمایین[۴] (=ظاهری) <پیروِ>* دینِ بد شده است.

۳. یکي، آن کسي که از راهِ نهاد و دانش به دینِ بهی رسیده است، ولی به پیرویِ از خوی، بدْدین است.

۴. یکي، آن کسي که از نظرِ خوی و دانشْ گراینده به دینِ نیک است، ولی در پیرویِ از نهاد <ـِ تبه‌خویانه، گراینده به>* دینِ بد است.

۵. یکي، آن کسي که از نظرِ نهاد و خویْ بَدْدین است، ولی در پیرویِ از دانش <ـِ درست، گراینده به>* دینِ نیک است.

۶. یکي، آن کسي که هم در نهاد و هم از راهِ دانشِ نمایین (=ظاهری) بددین است، ولی خویمندانه <گراینده به>* دینِ نیک است.

۷. یکي، آن کسي که هم از نظرِ خوی و هم از نظرِ دانشِ نمایین بددین است، ولی به‌گونه‌اي نهادین <گراینده به>* بِه‌دینی است.

۸. یکي، آن کسي که هم از نظرِ نهاد، هم خوی و هم دانشِ نمایین، هر سه، بددین است.

در زمینه‌ي به‌دیده‌گرفتنِ (nigerišn= / توجه به) این هشت گونه، کسي داننده‌تر و آزموده‌تر است و، می‌تواند دربارهٔ‌ي میزانِ (=اندازه‌ي) نیکی و بدیِ مردمان <نظر دهد،>* که با این <هشت سنجه به مردم>* بنگرد.

یادداشت‌ها

۱-مردمیْ‌زادگان از سه راه به دینِ نیک یا بد می‌رسند:

یا از راهِ فطرتِ خدایيِ دینْ‌خواهانه‌شان است؛ به دیگر سخن، وارسيِ اینکه نهادِ مردم به کدام دین گراینده است.

یا از راهِ عاداتِ مردمانه‌شان است؛ به دیگر سخن، خُلق و خويِ مردم به کدام دین گراینده است.

یا از راهِ پژوهش‌هايِ دانشورانه‌شان است؛ به سخنِ دیگر، پژوهش و دانشِ مردمْ آنان را سويِ کدام دین راهنمایی می‌کند.

اورمزد و اهریمن نیز می‌توانند از همین سه راه برايِ دستْ‌نشانده کردنِ دینِ پذیرايِ نظرِ خودْ مردمان را سويِ دینِ خود کشند.

اما در این روایت، نویسنده نشان نمی‌دهد که دو راهِ خُویْمندی (=عادت) و آگاهمندی، کدام از راهِ اجتماع و کدام از راهِ خانواده به مردمان می‌رسد.

اما معنايِ سرتاسريِ روایت روشن است: مردمیْ‌زادگان، چه از راهِ فطرتِ خدایی، چه از راهِ عاداتِ مردمیک (=اجتماعی) و چه از راهِ پژوهش‌هايِ دانشورانه، به دین، یا خوب یا بد خواهند رسید.

۲-«فصلِ مربوطه» را برابرِ سخنواره‌يِ «خُوش دَرَک / xwēš darak» آورده‌ایم؛ با این سخنواره، در بسیاري از کرده‌ها و ابوابِ دینْ‌کرد روبه‌رو شده‌ایم؛ ولی بر ما روشن و شناخته نگردید که نویسنده با بیانِ این سخنواره به کدام کرده و فصل نظر دارد؟

آیا همین فصل و کَرده و روایتِ درنظر است؟ آیا به فصلي دیگر حواله می‌دهد؟

در روایت‌هایِ دینْ‌کرد، گاه دیده می‌شود که نویسنده، جُستازْمایه‌ای را نیمهْ‌کاره بی هیچ روشنْ‌نویسی و روشنکردی رها کرده و خواننده را با همین سخنواره، یعنی «خْوِش دَرَک / xwēš darak» به کرده‌ای دیگر حواله می‌دهد؛ کرده و فصلی که معمولاً دیگر یافت نمی‌شود؛ گاه هست که همین سخنواره‌یِ «خْوِش دَرَک / xwēš darak» را بکاربرده ولی موضوع را در همان فصل به پایان می‌رساند.

در این روایت نیز چنین است: همین سخنواره‌یِ «خْوِش دَرَک / xwēš darak» را به‌کار برده‌است؛ ولی سخنْ‌پردازیِ خود را تا پایان پِی می‌گیرد و دنبال می‌کند.

۳-نگریسته‌یِ نویسنده، نیکی و بدیِ سه سنجه‌یِ «**خیم و خوی و دانش**» است؛ که از نیک یا بد شدنِ این سه سنجه‌یِ **خیم و خوی و دانش**، هشت دسته دین پدید می‌آید و می‌توان مردمان را زیرِ یکی از این هشت دینْ شناخت و اندازه‌گرفت.

به آسانی دیده می‌شود که با ماتریسی هشت-پلّه‌ای روبه‌رو هستیم، به گونه‌یِ زیر:

A و B و C به ترتیب نماینده و جانشینِ خیم (=A) و خوی (=B) و دانش (=C) اند.

نیک یا بد بودنِ هر یک را نیز با نشانگانِ هستْ‌نَما (=مثبت) و نیستْ‌نَما (=منفی) رقم می‌زنیم، به‌گونه‌یِ زیر:

+A = خیمِ نیک؛ -A = خیمِ بد؛ +B = خویِ نیک؛ -B = خویِ بد؛ +C = دانشِ درست؛
-C = دانشِ نمایین.

پیچازه‌یِ هشت-پلّه‌ایِ ماتریسِ درنظر را در بخشِ آوانویسی نشان داده‌ایم.

۴-«دانشِ نمایین و ظاهری» را برابرِ سخنواره‌یِ «دانیشْنْ ماناگ / dānišn mānāg» آورده‌ایم.

نویسندگانِ دینْ‌کرد، همه جا، دانشِ نمایین و ظاهری را برادرِ دروغینِ دانشِ راستین می‌شناسانند.

دانشِ نمایین، جز پرده‌ای از کژبینی‌هایِ اهریمنی نیست که خود را چونان دانشِ راستین می‌شناساند.

نظرگاهِ نویسنده‌یِ این روایت نیز این است که دانش، سر از بددینی درنمی‌آورد؛ بلکه دانشِ نمایین و ظاهری است که بددینی را درجایگاهِ بِه‌دینی می‌شناسد و می‌شناساند.



۱۵۰. ۱. دربارهٔ <هرزه‌درآییِ>*کیشِ یهودی <که مدعی است>* «بُنِ بُنانِ جهان را نشاید جز از یکی باشد»؛

۲. دربارهٔ آموزهٔ <ناراستِ فرقهٔ منافقِ>* مانی‌گرا <که مدعیِ «هست‌وبودِ>* دو <بُنِ بی‌بُن>* ولی هر یک در همین کالبدِ آسمانی» است؛

۳. و، دربارهٔ هرزه‌درآییِ سوفیست <که مدعی است>* «همهٔ برابر-ایستاها (=xīrān / اعیان) و کارها و چیزها، بُن <ـِ فراجهانی>* ندارند»،[۱] و، پاسخِ گزینْ‌گویانه <یِ تک‌تکِ آن هرزه‌درآیی‌ها>* (=hangirdīg andarag) برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

۱. <هرزه‌درآییِ کیشِ یهود:>*

<باورِ>* کیشِ یهودی <این است که: شمارِ>* بُنِ بُنان[۲] (=a-bun / بی‌بُن) را نشاید دو تا ـــ در ضمن دور از هم ـــ[۳] دانست.

<پاسخ:>*

در ردِّ این <ادعا>* اینکه: اگر <باورِ ما مزدائیان در بابِ>* «دوکیفِ (=čiyōnīh / چونّیِ) همستیزنده‌یِ بی‌بُن، آنهم <در جهان‌هایِ جدا و>* دور از هم» را پوچ می‌انگارند، چرا <خودِ آنان، در آموزه‌هایِ‌شان>* «وجودِ دوکیفِ همستیزنده‌یِ(۴) باهَمانه (=موازی) را در زمان‌هایِ نامحدود (=ازازل تا ابد)،(۵) آنهم در یک جهان، به‌گونه‌یِ دوگانی (ham-aw-ǰuxt / باهم‌جفت) مدعی‌می‌شوند؟

۲. <هرزه‌درآییِ مانی‌گرا:>*

آموزه‌یِ <ناراستِ گروهکِ منافقِ>* مانی‌گرا <این است که:>* هر دو بی‌بُن (=بُنِ بُنان) <هستی دارند ولی، به‌گونه‌ای درهم‌تنیده،>* هر یک <از دو بُن>* در همین کالبدِ آسمانی اند.

<پاسخ:>*

در ردِّ این <ادعا>* اینکه: اگر هست‌وبودِ (=būdan) حتی یکي <از دو بُن>* را در کالبدِ آسمان <آنهم جداجدا و دور از هم،>* نشایدْمندانه (=نامحتمل) می‌دانید، <موضوعي که درستیِ آن>* حتی از هست‌وبودِ تنانِ جداازهم به روشنی آشکار است، چگونه بودنِ دو <بی‌بُن را به‌گونه‌اي تودرتو،>* در همین کالبدِ آسمانی، آنهم تا به‌جاودان، شدنی می‌دانید؟(۶)

۳. <هرزه‌درآییِ سوفیست:>*

<مادهْباوریِ آیینِ>* سوفیست(۷) <این است که:>* «همه‌یِ برابر-ایستاها (=xīrān / اَعیان) و کارها و چیزها، <خود، همان بُنِ>* بی‌بُن اند».

<پاسخ:>*

در ردِّ این <ادعا اینکه:>* اگر حتی «وجودِ یک <بُنِ مینَوی>* را در زمان‌هایِ نامحدود، در دو مکان» پوچ می‌انگارید،(۸) چگونه وجودِ چندین و چندگونه <سرشت‌ها و طبایعِ>* جداجدا را،(۹) آنهم در زمانیِ بی‌کرانه، <نه در دو جا، بلکه>* در چند جا را مدعی می‌شوید؟(۱۰)

یادداشت‌ها

۱-درک و دریافتِ نویسنده‌یِ روایت از ماده‌ْباوری (=ماتریالیزم) روشن است:

بنا به دریافتِ نویسنده‌یِ این روایت (۱۵۰=)، ماده‌ْباوران، هیچ خاستگاهِ فراجهانی برایِ اعیان و امور و اشیاء قائل نیستند و آن‌ها را بی‌بُن (=اَبُن) می‌دانند و خودِ ماده را بُنِ بُنانِ هستی درنظرمی‌گیرند.

۲-«بُنِ بُنان» را برابرِ واژه‌یِ «اَ-بُن / a-bun» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ معنایِ واژه‌به‌واژه‌یِ آن، «بی‌بُن» است؛ با این فرزانْواژه (=اصطلاحِ فلسفی) در بسیاريِ از روایت‌هایِ دیگرِ دینْ‌کرد روبه‌رو می‌شویم؛ نگریسته‌یِ نویسنده از کاربردِ این واژه، نشان دادنِ فروزه‌ايِ سلبی برایِ آن هستی‌دارِ برترین است که خود، بُنِ بُنانِ همه چیز است ولی خود، بُني پساپُشتِ خود ندارد؛ پس، بی‌بُن است. نویسنده‌یِ روایت، این معنا را با فرزانواژه‌یِ پهلویِ «اَ-بُن / a-bun» فرامی‌گوید.

بحثِ این روایت رویِ‌هم‌رفته این است که:

در دستگاهِ یزدان‌شناسیکِ یهودی، جهان را نشاید دارایِ بیش از یک بی‌بُن (=بُنِ همه‌یِ چیزها) باشد.

در دستگاهِ یزان‌شناسیکِ مانی‌گرا، جهان را می‌شاید که دارایِ دو بُن باشد؛ ولی نه جدا از هم؛ بلکه تنیده شده در همین کالبدِ آسمانی؛ و بُنِ تاریکی درونِ بُنِ روشنایی جای دارد.

در دستگاهِ جهانْ‌شناسیکِ سوفسطاییان، جهانِ مادی از بنیاد دارایِ بُني نیست و همه‌یِ اَعیان و روابط و امور، مادی اند و ماده، ازلی و ابدی است و بُنِ یزدانی ندارد بلکه خودِ ماده است که بی‌بُن است. یعنی: ماده، بُنِ بُنانِ همه‌یِ چیزها در جهان است و هیچ بُنِ غیرِ مادی پساپُشتِ خود ندارد.

نویسنده‌یِ روایت، به شیوه‌یِ گزینْ‌گوییِ شناخته، نظرگاهِ هر یک از بدآموزی‌هایِ بالا —البته برابرِ جهانْ‌شناسی و دستگاهِ یزدانْ‌شناسیکِ مزدایيِ دوره‌یِ ساسانی— را در یک جمله برمی‌گوید و سپس، به همان شیوه‌یِ گزینْ‌گویانه، به بی‌ارجی و نادرستيِ فراگفت‌هایِ کیشداران پیشگفته رأی می‌دهد.

۳-آموزه‌یِ مزداییان این است که، جهان، دوبُنی است؛ و هر کدام در دورترین‌جایِ آسمان به نسبتِ یکدیگر اند. بُنِ نیکی در ژرفایِ بخشِ پاکِ هستی؛ بُنِ بدی، در قعرِ تاریکی.

جمله‌یِ معترضه‌یِ آیینِ یهودی، از سویِ نویسنده‌یِ روایت، برایِ نشان دادن تقابلِ باورهایِ

یهودی با باورهایِ مزدایی آورده شده است.

۴-«دو همستیزنده‌یِ باهم» را برابرِ سخنواره‌یِ «دُو آگِنِن هَمِستار / dō āgenēn hamēstār» آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، بازگشتگاهِ (=مرجع) «دو» تنها می‌تواند خدا و شیطان در آموزه‌هایِ یهودی باشد.

نویسنده‌یِ روایت، پاسخِ یهودی را اینگونه می‌دهد که: شما یهودیان، از یک سو، دوبُنی بودنِ جهان را برابرِ باورهایِ ما مزداییان نمی‌پذیرید؛ آنهم دور از یکدیگر، هر کدام در آسمانِ خودِشان. ولی در همان دَم، آموزه‌اي را به جایِ آن می‌نهید که در نسبتِ با آموزه‌یِ ما مزداییان پذیرفتنَش سخت‌تر است؛ یعنی، نخست، به جایِ دو بُنِ خیر و شر، خدا و شیطان را می‌گذارید؛ به جایِ دور از یکدیگر بودنِشان، در یک گیتی بودنِشان را می‌نهید.

در سامانی که، پذیرفتنِ دو بُنِ جداگوهر که هیچ‌کدام دیگری را نمی‌آفرینند و در دورترین جای از یکدیگر هستی دارند خِرَدْپذیرتر از این است که خدا را خالِقِ شیطان قلمداد کنید و هر دو را به گونه‌اي سخیف در یک گیتی جای دهید.

۵-«زمان‌هایِ نامحدود» را برایِ سخنواره‌یِ «اَبرینْ-زَمانیها / a-brīn zamānīhā» آورده‌ایم؛ که همان معنایِ «از ازل تا ابد» را دارد.

۶-نظرگاهِ گروهکِ مانی رویِ همرفته این است که: هست‌وبودِ (=وجودِ) دو بی‌بُن راکه هر یکي بُنِ یک دسته از چیزهایِ جهان اند را می‌پذیرد، ولی در همان دَم مدعی می‌شود که هر دو بُنِ بُنان، یعنی هر دو بی‌بُن، در یک آسمان جای دارند نه در دورترین جای از یکدیگر.

نویسنده پاسخ می‌دهد: چگونه است که شما مانی‌گرایان، می‌توانید دو بُنِ جداگوهر را در یک کالبدِ آسمانیِ تَکْ‌گوهر جای دهید، ولی نظرگاهِ ما مزداییان —وجودِ دو بُنِ بی‌بُن در دورتَرْجایِ آسمان از یکدیگر— را نمی‌پذیرید؟

به دیگر سخن، شما مانی‌گرایان نظرگاهِ پذیرفتنی و منطقیِ ما مزداییان را نمی‌پذیرید، در همان دَم، خود، نظرگاهِ باورنکردنی و سخیفي را به‌میان‌می‌نهید.

۷-در ادبِ فلسفی-عرفانیِ ایرانْ‌زمین، دهری و فلسفی همردیف آورده شده‌اند؛ برایِ نمونه نگاه‌کنید به مرصادُالعبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ چهارُم، فصلِ چهارُم، ص ۳۹۶.

۸-«وجودِ یک <بُنِ مینَوی>* در زمان‌هایِ نامحدود، در دو مکان» در واقع نظرگاهِ مزداییان است؛ ولیِ با تأکیدِ بر هست‌وبودِ دو بُنِ بی‌بُن. هر چند که سوفیستِ مادهْباور حتی وجودِ یک بُنِ

بی‌بُن را نمی‌پذیرد چه رسد به اینکه «دو بُنِ بی‌بُن» را بپذیرد.

۹-«چند گونه <سرشت‌ها و طبایع> جداجدا را» را برابرِ سخنواره‌ی پهلویِ «هَر جُد-جُد / har ǰud-ǰud» آورده‌ایم.

دستگاهِ اندیشگانیِ «ماده‌باوری / ماتریالیزم»، جهان را برآمیخته‌ای از سرشت‌ها و طبایعِ گوناگونی از قبیلِ عناصرِ چهارگانه‌یِ «آب و باد و خاک و آتش»، و، «کیف‌هایِ گوناگونی از قبیلِ «سردی و گرمی و نموری و خشکی»، و، جانداران را برآمیزه‌هایی از آن سرشت‌ها و کیف‌ها با اَخلاطِ چهارگانه می‌داند.

به‌گمانِ ما، سخنواره‌یِ پهلویِ در نظر (=هَر جُد-جُد / har ǰud-ǰud) سخنْ گوشه‌ای به همین موجوداتِ کلیِ سازنده‌یِ جهان و جانداران دارد که برخی از آن‌ها را برشمردیم.

نویسنده‌یِ روایت (=موبدِ پاسخ‌دهنده)، می‌پرسد چگونه است که سوفیستِ ماده‌باور، از یکسو وجودِ یک یا دو بُنِ مینَوی را پوچ و باطل و اثبات‌ناشدنی می‌داند، در همان دَم، خود، وجودِ چندین و چند طبع و کیف و خلطِ مادیِ سازنده‌یِ جهان را باورآورده‌است آنهم در جای‌هایِ گوناگون.

۱۰-همه‌یِ آنچه راکه ما از این پرسش و پاسخ درمی‌یابیم این است که:

شما سوفیست‌هایِ ماده‌باور، از یک سو دَم از جهانِ بی‌بُن می‌زنید، از سویِ دیگر، ماده را درجایگاهِ بُنِ بی‌نیاز از بُن معرفی می‌کنید؟

یعنی در این معنا که بالاخره جهان می‌باید دارایِ بُنی باشد، که آن بُن، خود، بی‌نیازِ از بُن است، با ما همعقیده اید؛ ولی، ما مزداییان، بُنِ بُنانِ جهان را دو نیرویِ خیر و شر می‌دانیم، شما سوفیست‌هایِ ماده‌باور، بُنِ بُنانِ جهان را ماده می‌دانید.

حال چگونه است وجودِ بُنی که آن بُن، آنهم در زمانی پایان‌ناپذیر، آنهم در دوجایِ آسمان را نمی‌پذیرید، ولی خودِتان، وجودِ ماده‌یِ بی‌زمانِ بی‌کرانه‌یِ بی‌بنیادِ ازلی را می‌پذیرید که ضمناً نه در دو جا که در همه جا جای دارد؛ به سخنِ دیگر، اگر بنا ست هر گونه «سرمدیّتی» نفی‌شود، بالطبع، سرمدیّتِ بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه و سرمدیّتِ سرشت‌هایِ متضاد نیز می‌باید نفی‌شود؛ در باره‌یِ این تناقض شما (=سوفیستِ ماده‌باور) چه می‌گویید؟

یعنی، بُنِ روحانیِ جهان را رد می‌کنید و به جایِ آن، بُنِ مادی با همان صفات را می‌گذارید؛

و، دوجایی بودنِ آن را نیز نمی‌پذیرید، و چندجایی بودنِ بُنِ مادیِ خود را آموزش می‌دهید.

نویسنده‌یِ روایت، دربسترِ سخنِ پهلوی، «چند جایی بودنِ بُنِ مادی» را با عبارتِ پَهلَویِ

«وَس گْیاگ / was gyāg» فراگفته‌است.

خوانـنده‌یِ پـژوهنده‌اي کـه فـرزانْنـامه‌یِ ارسـطو در بـابِ «جـواهـرِ سـرمديِ فسـادناپذیر» را وارسیده‌باشد، درخواهدیافت که استوارکردِ بحثِ حقیقتِ وجوديِ جواهرِ سرمديِ فسادناپذیر / ناتباهنده همان اندازه پیچیده و دشوار است که اثباتِ جهانِ دو-بُنی.

روندِ بحث نشان‌می‌دهد که نویسنده‌یِ این روایَت با بحث و فحصِ در نظر آشنایی دارد.



۱۵۱. در بابِ چیرگیِ یکی از دو کنشِ (warzišn) نیک یا بد اندر زمانه، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

کردوکارِ مردمان، بیش از هر چیز، دوسیده بر خیم<وخویِ>* آنان است؛ و، خیم<وخویِ مردمان،>* بیش از هر چیز، دوسیده بر (=paywastag) دینِ آنان است؛ و تغییر<ــِ خیم‌وخوی و کُنشِ مردمان، همه>* از رهگذارِ <تغییرِ در>* آن (=نوعِ دین) است.(۱)

کالبدِ (=قالبِ) همهٔ دین‌ها از این سه رنگ<ــِ زیر که نام برده خواهد شد،>*(۲) رَزیده‌شده‌است:

۱. یکی، <آن دینی که>* بارنگِ <باورِ به>* «خداوندِ نیکیْ‌آفرینِ نه-بدْآفرین» <رزیده شده است>*؛

۲. یکی، <آن دینی که>* با رنگِ <باورِ به>* «خداوندِ هم نیکیْ‌آفرین و هم بدآفرین» <رزیده شده است>*؛

۳. یکی، <آن دینی که>* با رنگِ <باورِ به>* «خداوندِ آفرینندهٔ بدی و نه-نیکیْ‌آفرین» <رزیده شده است.(۳)

اکنون گزارِشِ هر یکِ از این سه دین:>*

۳. آن دینی که رنگَش <باورِ به>* «خداوندِ بدی‌آفرینِ نه-نیکیْ‌آفرین» است، اگر در جهان رواجِ گسترنده یابد، <باورِ نادرستِ زیر، یعنی اعتقادِ به اینکه،>*

«از رهگذارِ زورمندیِ جهانْ‌آفرین است که، <فراروندِ هر آن>* نیکی اندر مردمان بازداشته شده است» <فراگیر خواهد شد>*.

آن کسانِ خاصّی(؟)(۴) که <دل و جانِشان>* با این <باورِ نادرست>* رَزیده‌شده‌است (=raštag / شکل‌گرفته‌است)، از راهِ فرولغزی در این دین، از نظرِ خیم<وخوی،>* تباه‌ترین اَند؛ بدترین مردمان<ــِ زمانه>اَند؛ بیش‌ترین نزدیکی‌ها را به دیوان دارند؛ کاسته‌ترینِ (=ناقص‌ترین) جهانیان اند.

نامِ این دین: «***جادوپرستیِ بدآیین***» است.(۵)

۲. آن دینی که رنگش «<باورِ به>* «خداوندِ هم نیکیْ‌آفرین و هم بدی‌آفرین» است،(۶) به‌سببِ <نیروگرفتنِ>* پرستندگانِ بیشمارَش بسی در جهان رواج یافته است؛ گرداننده‌یِ خیم <وخویِ>* مردمان سویِ بدیِ آمیخته(۷) است؛ <یعنی مردمانی که>* کردوکارِشان روی سویِ کنِشِ آمیخته از نیکْ‌کرداری و بدکرداری دارد؛ از راهِ این <کُنِشِ آمیخته‌یِ بدی با نکویی>* دسته‌دسته آهو و بی‌داد اندر مردم چیرگی می‌یابد؛ و از رهگذرِ این <چیرگیْ>* ویرانیِ هولناکیِ جهان را <درمی‌نوردد؛ شمارِ>* تنابندگان، شگفتانه کاستی می‌گیرد؛ کارِ دروجْ‌گرایی در مردم بالا می‌گیرد؛ روانِ مردم آسیب‌دیده و تبهْ‌خو می‌شود؛ سرافکندگی <ـِ مردمان>* چه ستمکامگی‌ها <به بار بنشاند(؟)؛>*(۸) بخشِشِ فرّه‌یِ ایزدی <از مردم>* دریغ می‌شود(؟ nihān-dāštārīh / پنهانی نگه‌داری‌می‌شود)؛ آلودگی و ناپاکیِ زمانه <سربرخواهد آورد>*؛ همه‌گونه بدی به چشم خواهدآمد: همچنانی که <هم اکنون>* پیدا ست.

نامِ این دین: «***آیینِ بدآموزِ یهودی***» است.

۱. آن دینی که رنگش «<باورِ به>* «خداوندِ نیکیْ‌آفرینِ نه‌-بدْآفرین» است، اگر در جهان رواجِ گسترنده یابد، خیم <وخویِ>* مردمان سویِ نکویی و دانایی گردانیده خواهدشد؛ به سببِ خیم <وخویِ>* دانایانه و نیکِ مردمان، منش، سویِ اندیشه‌یِ نیک، گویش سویِ گفتارِ نیک و کنش سویِ کردارِ نیک <گرایان می‌شود؛ این دین،>* با هنرها <یِ نهادی>* و دادگستری‌اَش، افزاینده‌یِ <نیکی‌هایِ>* جهان و، رستگارکننده‌یِ روانِ مردم <خواهد بود>*.

با اندک رواجی <از این دین،>* بزرگ‌ترین‌سودهایِ جهانْ‌آفرین <بهره‌یِ>* تن و روانِ مردم <خواهد شد>*.

با رواجِ سرتاسریِ <این دین>* در جهان، همه‌یِ مردم، با نکوییِ پاک و ویژه پشتیبانی‌می‌شوند (=abar-ēstišnīh / حمایت‌می‌شوند).

جهان، تهی از پتیاره و سرتاپا نکو می‌گردد؛ <این فرجامِ روشن در آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست.

نامِ این دین ــــ که به داناییِ هَرْوِسپی (=مطلق) آراسته شده ــــ «***دینِ ویژه‌یِ بهی***» <یعنی>* «***دینِ مزدایی***» است.

یادداشت‌ها

۱-«و تغییرِ خیم‌وخوی و کُنشِ مردمان، همه از رهگذارِ تغییرِ در آن (=نوعِ دین) است» را سربه‌سر برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «اُش ئَویش وَرْدیشْنیگْ / u-š awiš wardišnīg» آورده‌ایم.

۲-نویسندگانِ دینْ‌کرد، واژه‌یِ پهلویِ «رَنْگْ / rang» را همیشه به معنایِ «عنصرِ مُقَوِّمِه و مُشَکِّله» بکاربرده‌اند. در اینجا نیز چنین است. نویسنده‌یِ روایت، عنصرِ مُقَوِّمِه و زیربنایيِ اعتقاديِ سه‌گونه دین را برمی‌شمرد. به دیگر سخن، عنصرِ مُقَوِّمِه و زیربنایيِ اعتقاديِ هر کیشي در نسبتِ با نوعِ نگاهِ آن دین به تعریفي است که از جهانْ‌آفرین ارائه می‌دهد؛ و در این چارچوب، سه گونه دین را برمی‌شمرد:

یکي آن دیني که قضیه‌یِ اصليِ اعتقاديِ دین‌اَش «باورِ به خداوندِ نیکیْ‌آفرین و نه-بد-آفرین» است؛

یکي آن دیني که عنصرِ اعتقاديِ اصلی‌اَش «باورِ به خداوندِ هم نیکیْ‌آفرین و هم بدآفرین» است؛

و، یکي آن آییني که عنصرِ مقومه‌یِ اصليِ اعتقادی‌اَش «باورِ به خداوند، در جایگاهِ آفریننده‌یِ مطلقِ شر و بدی و نیافریننده‌یِ نیکی» است.

۳-خواننده‌یِ نکته‌بین خواهد دید که نویسنده‌یِ روایت، پس از این، سه دینِ برشمرده در بالا را با همان ترتیب توصیف نخواهد کرد؛ بلکه نخست دینِ شماره‌یِ ۳ را تعریف کرده؛ سپس دینِ شماره‌یِ ۲ را و در پایان به توصیفِ دینِ مزدایی می‌پردازد.

۴-«کسانِ خاص» را برابرِ«ئِوازیگ‌کَس / ēwāzīg kas» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ ولی دریافتِ روشني از این سخنواره‌یِ پهلوی نداریم.

آیا سخنْ‌گوشه به کسانِ معدودي است که پشتِ پا به دینِ بهی زده‌اند و آیینِ بدِ جادوگری و شیطانْ‌پرستی را پذیرفته‌اند؟

آیا اقلیتي بیگانه و پنهانْ‌کار اَند؟

آیا پیروانِ آیین‌هایِ کهنِ پیشا-آریایی اند؟

آیا پیروانِ آیین‌هایِ بوميِ پیشا-آریایی اند؟

۵-اگر گزارشِ ما از این بند درست باشد، می‌توان نظر داد که با باوري همگون با بدآیینيِ «شیطان‌پرستان» امروزی روبه‌رو هستیم. این روایتِ دینْ‌کرد (=۱۵۱)، یکي از کهنْ‌نوشته‌ها و گواه‌نوشته‌هایِ این باب است.

۶-برایِ پردازندگانِ نحله‌یِ اندیشگانیِ مزدایی، در وارسیِ کیش‌هایِ سامی، همیشه پرسشی بی‌پاسخ، دانست و اندیشِش آنان را آزرده است:

«چگونه می‌توان پذیرفت خدا، هم آفریننده‌یِ آفرینشِ نیک و هم آفریننده‌یِ شیطان، در جایگاهِ بُنِ بُنانِ همه‌یِ بدکرداری‌ها، است».

دید و داوریِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، به کیشِ از نظرِ آنان پذیرایِ نقد، نیز بر پرسشِ پیشگفته استوار است؛ زیرا اگر بپذیریم که جهانْ‌آفرین آفریننده‌یِ شیطان نیز هست، پس آنگاه، آفریننده‌یِ هر آن بدی و بدکرداری نیز هست. این، همه‌یِ آن معنایی است که در نقدِ کیشِ یهودی سرِگفتنِ‌آن‌دارند.

۷-«بدیِ آمیخته» را برابرِ «گُمِزَگْ وَتَّریهْ / gumēzag wattarīh» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم. آیا نویسنده، می‌خواهد معنایِ بدیِ آمیخته با نکویی را بازگوید؟

نویسنده، بی‌بازه و درنگ، پس از این، عبارتِ خود، یعنی «گُمِزَگ وَتَّریهْ / gumēzag wattarīh» را معنا می‌کند.

۸-سرافکندگی <ـِ مردمان>* چه ستمکامگی‌ها <به بار بنشاند؛>* را با گمانورزی برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «وِش سْتَهْمَگیه ئی اِرَنْجْ / wēš stahmagīh ī ēranǰ» آورده‌ایم که ما خود، معنایِ روشنِ آن را درنیافتیم؛ از این روی، ترجمه از سرِ گمان انجام گرفته است.



۱۵۲. دربـارهِیِ آن کس کـه بـا خـویشتنِ <خدایی>* خویش <جفت>* است، و، آن کس که با خـویشتنِ <خـدایـیِ>* خـویش <جفت>* نیست، برابرِ آمـوزهِیِ دیـنِ‌بهی.

کسي با خویشتنِ <خدایي>* خویش <جفت>* است که:

منش و گویش و کنش‌اَش را بـا اَخـوِ (=axw / جـانِ اَهـورایـی) خـویش پـیونددهد؛ و از راهِ همپیوندیِ با دینِ بهی، به برترین <نـیرویِ>* اَخْوْ ــ <یـعنی>* اورمـزدِ جـهان‌آفرین ــ درپیوسته شود؛ <چنین کسي،>* از رهگذارِ راهِ راستي کـه خـود درمـی‌نوردد، بـه خـویشتنِ <خدایي>* خویش و جایگاهِ سربه‌سر نیکی و آکنده از نیکْ‌بختی خواهدرسید.

آن‌کسي با خویشتنِ <خدایيِ>* خویش <جفت>* نیست که، منش و گویش و کنش‌اَش از جـــانِ خــدایـــی‌اَش(؟)(۱) بــریده است و بــه کــامه‌پرستيِ نــا<هــماهنگِ با>خویشتن <ِـ خدایی>*(۲) پیوندخورده‌است؛ <چنین کسی،>* از رهگذارِ پیوند بـا کژراههِیِ کامه‌پرستی <به>* بددینی کشیده می‌شود؛ <و از رهگذارِ گرایش به بددینی،>* به زَدارْمینو و دروج گِرایان‌می‌شود (=kašišnīg)؛ در بی‌خویشتنی (=a-xwēš) و جایگاهِ سراسرِ بد و آکنده از رنجْ فروخواهدلغزید.

یادداشت‌ها

۱-سخنوارهِیِ «جانِ خداییِ‌اَش» را با گمانمندی برابرِ واژه‌اي از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که هم می‌تواند «خِم / xēm» خوانده شود و هم «نیشِم / nišēm» و هم می‌تواند کژنوشته‌اي برایِ واژهِیِ اَخْوْ (=جانِ اَهورایی) باشد. پژوهشِ ما در دینْ‌کرد نشان‌می‌دهد که دینْ‌واژهِیِ «اَخْوْ» به معنیِ پرتوای از جانِ اهورایی است که فروغانه‌اي از آن در زندگیِ زمینی به انسان هدیه شده است.

۲-«کـامه‌پرستیِ نـاهماهنگِ بـا خـویشتنِ خـدایـی» را بـرابـرِ سخنوارهِیِ «اَ-خْـوِش وَرَن / a-xwēš waran» آورده‌ایم.



۱۵۳. دربارهٔ رسیدنِ مردم به چکادِ فرهیختگی در هر کاري، <هر کس>* در پیشهٔ خود، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

رسیدنِ مردم به چکادِ فرهیختگی و کار در هر پیشه‌اي، به‌گونهٔ نهادین، بیش از هر چیز استوار بر آن است که <آدمی>* می‌بایست منش و اندیشه‌اَش را پایْ‌ریز (=hu-dāg / hu-dahag / وقف) فرهیختگی در آن پیشه کند؛ و فراتر از هر کاري، اندیشه‌اَش شتابان (=nixwār / آرزومندانه) آهنگ <ِ فرهیختگی>* در آن <کار>* کند.

چونان، آن آرزویِ سرشتین به آن سعادت‌زاترینِ چیزهایِ سرشتین، که به‌گونه‌اي جاودانه <و نهادین>* در اندرونِ تن <ِ مردمیْ‌زادگان به‌ودیعه‌نهاده‌شده‌است>*.

این است که آن بینش (=ān wēnišn)،(۱) از رهگذارِ کاژنشانِ بس‌نیرومندي که بر <نیرویِ>* هوش و، بر اندیشه‌ورزيِ زورمندي که استوار بر آن (=نیرويِ هوش) است، به ایزدِ وَهْمَن (=سرنمونِ برینِ اندیشه / نخستین تراویدهٔ نورالانوار) خواهدرسید.

<یعنی به پلّه‌وپایگاهی خواهد رسید که، به>* هولبارترینِ تنگی‌ها تن نخواهد سپرد و بزرگ‌ترینِ فراخی‌ها <یِ اینْ‌جهانی، آرام و قرارَش را>* آشفته نخواهد کرد.(۲)

یادداشت‌ها

۱-بازگشتگاهِ / مرجعِ «آن»، در عبارتِ «آن بینش»، سخنْ‌گوشه به اندیشه و منشي دارد که کوشش و جوششِ خود را پایْ‌ریزِ فرهیختگی در کاري کرده‌است. تنها چنین بینشِ وقفِ کاري شده‌اي می‌تواند اثر و کاژنشانِ نیرومندي بر نیرويِ هوش و قوهٔ اندیشه‌ورزی بگذارد.

۲-چنین می‌نماید نگرستهٔ نویسنده این است که، رسیدنِ به چکادِ فرهیزش و رسیدنِ به بالاترین مرزِ فرهنگ در هر پیشه‌اي، در زندگیِ زمینی، به شرطي دست‌یافتنی است که به رسیدنِ به بهمن (=مُثُلِ اَعلایِ اندیشه / نخستین سانِحِ نورالانوار) دِل بسپریم. در آن مقام است که به ذَروَهِ کاخِ مرتبت و قصرِ آرزوها و سرِ همهٔ فرهیختگی‌هایِ جاودان و تهی از آشوب خواهیم رسید؛ یعنی در تنها پله و پایگاهي که خواهانِ چیزيِ برتر نیستیم؛ زیرا آشوب و کاستی و برتری‌خواهی در آن مقام راهي ندارد.



۱۵۴. در بارهٔ امیدِ به برافراشتگیِ دیگرباره و نزدیک و دیرپایِ <پرچمِ>* پادشاهیِ نیکان، و، امیدِ به تنگی گرفتارآمدن و <سرنگونیِ زودهنگام و،>* نابرافراشتگیِ دیگربارهٔ <پرچمِ>* پادشاهیِ بَدان، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

سامانِش پادشاهیِ نیکان، نهاده‌شده بر «*میانه‌رَوی*» و «*دادِ پاک‌وناب*» است.(۱)

اندکیِ گزافه‌خواهی و کاستی‌کاری، هر آن «*میانه‌رَوی*» و «*دادِ پاک‌وناب*» را میانِ مردمِ جهان به‌لرزه‌درخواهدآورد.

این، به مانندِ <آیینهٔ>-آبیِ خوشبوی و تُنُک است کَش اندک افزایندگیِ خشکی بر آن، <برابر است>* با بازپس‌گیریِ گوارایی و، جایگزینیِ هر آن گندیدگی(؟) و پژمردگی(؟) بر آب.

<چراییِ>* امیدِ به برافراشتگیِ دیگرباره <یِ پرچمِ نیکان، برخاسته از>* یادکردِ ستودگانِ آسمانی <از سویِ>* مردمانِ جهان است؛ <یادکردیِ>* به هرآن پادشاهیِ ایشان (=ستودگانِ آسمانی) است که به سببِ نیکی و نواختِ (=šnāyišn) آنان، هرآن دادگستریِ <ویژهٔ>* ایشان <بر مردمِ زمینی>* فراخواهدرسید؛ یعنی، <فرارسیدنِ>* هرآن چاره و کوشاییِ سزاواریِ که با چنان <دادگستریِ ویژه و آسمانی همسنگ>* است.

و، از هرآن پادشاهیِ بَدان، که در زادونهادِ خود گزافه‌خواهی و کاستی‌کاری (=افراط و تفریط) است، چه تباهی‌ها که بر نیرویِ «میانه‌روی» و «داد» همسنگِ(۲) «آن طُرفه‌مردِ فرزانه‌یِ دادگستر» خواهد بارید. <پادشاهیِ بدِ بَدان،>* همانیِ است که اکنون در جهان دیده می‌شود(؟).

اما، تا آن زمان که «**آن مرد**»(۳) اندر جهان به‌پیدایی‌رسد، <پادشاهیِ بدِ بدان>* به سببِ گزافه‌خواهی‌ها و کاستی‌کاری‌هایِ خودَش چنان ازهم‌بپاشَد و سرکوب شود <که ....>*.

همینکه «**آن مرد**» در جهان به آشکاری و پیدایی رسد، آن پادشاهی <ـِ بدِ بَدان،>* به سببِ

نزدیک شدنِ زمانِ مرگَش، به دستِ آن طُرفهْ‌مرد، به‌خواری، نیست‌ونابودمی‌شود.

<چرایِ امیدِ به>* برنیافراشتگیِ دیگربارهٔیِ <پرچمِ بَدان،>* پِی‌آمدِ یادکردِ ستودگانِ مینَوی <از سویِ>* مردمِ جهان و، پِی‌آمدِ یادْآوردِ بسیِ رنج و زیان و دردیِ است که از پادشاهیِ بدِ آنان می‌آید.

یادداشت‌ها

۱-«دادِ پاک‌وناب» را برابرِ «داد ئی اَبِزَگ / dād ī abēzag» آورده‌ایم؛ نظرگاهِ نویسنده این است که «عدالتِ» خالص و بی‌غش تنها می‌تواند از پادشاهیِ ایرانی و دینِ ایرانی برخیزد.

۲-«میانه‌روی و دادِ همسنگ» را، به شیوهٔیِ باهمشماریک (=قیاسی)، برابرِ با «پَیْمان اُد داد ئی اَبَر / paymān ud dād ī abar»، از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ معنایِ واژه‌به‌واژهٔیِ آن، «میانه‌روی و دادیِ که هست برابر» می‌باشد.

۳-عبارتِ «آن مرد» سخنْ‌گوشه به چه کسیِ است؟ آیا بهرامِ ورجاوند؟ آیا سوشیانس؟



۱۵۵. درباره‌ي نشانگانِ دسته‌اي <از مردمان>* که فرّه<يِ یزدانیْ‌شان>* فرازگرفته و رو به بالا می‌درخشد، و، نشانگانِ دسته‌اي <دیگر از مردمان>* که فرّه<يِ یزدانی‌شان>* نشیب‌گرفته و سر به نگونيِ کاهنده گذارده‌است، برابرِ آموزه‌يِ دینِ بهی.

<نشانگانِ فرازندگی و بالندگیِ فرّه‌يِ یزدانی:>*

از نشانگانِ دسته‌اي <از مردمان>* که فرّه‌يِ <یزدانی‌شان>* فرازگرفته و رو به بالا می‌درخشد، این سه گونه<يِ زیر برشمردنی>* است:

۱. <یک نشانه آن است>* که مِهْترانِ‌شان(۱) از راهِ داناییِ دینی و اندرزهایَش، و نیز، با فرمانْ‌بری <ـِ کِهْتران>* پیشوایی می‌کنند.

۲. <یک نشانه‌يِ دیگر آن است که:>* کِهْترانِ‌شان، با پیروی از پرسش و پاسخ‌هايِ دینْ‌وَرانه(۲) و خوبْ‌نیوشیدن <ـِ از مِهْتَرانِ دیندار، از آنان>* پیروی می‌کنند.

۳.(الف). <نشانه‌يِ دیگر اینکه،>* آناني (=فرادستانِ‌شان) که بر فرودستان سر اند، <از این فرادستی،>* آرمانْ‌گرا و سبک‌بار اند؛ و، فرودستان، از فرادستيِ مِهْتَران (=ul abar) خوشنوداند (=سرخوش‌اند / xwaš).(۳)

۳.(ب). <در این میان،>* اگر <خدای ناخواسته!>* فرادستيِ مِهْتران سربه‌فرودگذارد، <مِهترانِ تاج و تخت از دست‌داده،>* به‌گونه‌اي دادخواهانه، آهنگِ فرادستی <ـِ از دست رفته>* را خواهندداشت؛ و فرودستاني که <از بدِ روزگار>* فرادَستی یافته‌اند (=ul andar frōd)، فروتنانه (=ērīg) آهنگِ فرودستی <ـِ پیشین> دارند.

نشانگانِ دسته‌اي <دیگر از مردمان>* که فرّه<يِ یزدانی‌شان>* نشیب‌گرفته و سر به نگونيِ کاهنده‌گذارده، باژگونه‌يِ آن سه نشانگاني است که در بالا شمرده‌آمد.

<نشانگانِ نشیب گرفتنِ فرّه‌یِ یزدانیِ دسته‌ای از مردمان:>*

۱. <یک نشانه،>* آن هنگامی است که مِهْترانِ‌شان (=مِهْترانِ مردمان) از راهِ بددینی(؟) و بدآگاهی(؟) و فرمانْ‌پذیر کردنِ <کِهْتران>* از اندرزها<یِ بددینی و بدآگاهی>(؟) پیشوایی می‌کنند.

۲. <یک نشانه‌یِ دیگر آن هنگامی است که>* کِهْتَران<ـِ شان با رویِ برگاشتنِ از ستایشِ ایزدان و، سخن‌ناشنویِ از مِهْتَران، از آنان پیرویِ ظاهری می‌کنند.

۳.(الف). یک نشانه‌یِ دیگر آن است که>* فرادستانِ (=ul) سرورِ بر فرودستان، <از این فرادستی و سروری،>* بدنهاد(؟)(۴) و گرانْ‌بار <از این سروری>* اند؛ و فرودستان، از سرورِی فرادستان ناخوشنوداند.

۳.(ب). <در این میان، اگر روزی از بدِ حادثه،>* سرورِی فرادستانِ‌شان سربه‌فرودگذارد (=بختْ‌برگشته‌شوند)، ســـــخت (؟ ōstīgīhā?)، دِل به فرودستی می‌سپرند؛ و فرودستانِ سروری یافته بر فرادستان (=frōd abar ul)، به دور از هرگونه فروتنیْ (=an-ērīhā) آهنگِ <ماندگاری در>* فرادستی دارند.(۵)

یادداشت‌ها

۱-یعنی مِه‌ترانِ آن گروه از مردمان که درخششِ فرّه‌یِ یزدانی‌شان رو به فراز است.

۲-«پرسش و پاسخِ دینْ‌وَرانه» را برابرِ «دِنْ-پُرسیشنیگیه / dēn pursišnīgīh» آورده‌ایم؛ یعنی مردمان، هر مسئله‌ای که دارند، چه مردُمیک (=اجتماعی) و چه دینیک (=فقهی)، پاسخِ آن را در کتابِ دین می‌جویند.

۳-آن‌چه ما از این سخنواره‌یِ تاریکْ‌نشان درمی‌یابیم این است:

کِه‌تران و فرادستان، از فرادستیِ خود نه تنها به زیانِ فرودستان بهره نمی‌گیرند، بلکه آهنگِ فرآراستگی و کمال را دارند؛ کِهْتران نیز نه تنها آن فرادستیِ مِهْتران را بارِ گرانی نمی‌دانند بلکه به آن دِل سپرده‌اند و راضی‌اند.

۴-واژه‌ای را که با گمانمندی، «بدنهاد» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ «[illegible]» نوشته آمده است؛ ما آن را «تَر-خِمان» خوانده‌ایم و به پیرویِ از واژه‌یِ پهلویِ «تَر-مَنِیشن»، از نوشت‌وخوانِدِ واژه‌یِ درنظر، معنایِ «**بداخلاقی و رفتارِ بد و متکبرانه و توأمِ با**

خیم‌وخویِ بد از سویِ فرادستان» را فرااندیشه داشته‌ایم.

شاید بتوان واژه و نگارشِ درنظر را «وَتَّر-خِمان / <wa>ttar-xēmān» نیز خواند.

به هر روی، نظرگاهِ نویسنده این است که «نزول و پستیِ اخلاقیِ طبقاتِ فرودست» را برساند.

۵-آنچه که ما از این روایت درمی‌یابیم این است:

نخست، بخش‌بندیِ زمانه به دو گونه روزگاری است که یا با درخششِ فرّه‌یِ یزدانی، یا با پوشیدگیِ فرّه‌یِ یزدانی نشان زده می‌شود.

فرادستان و فرودستانِ طبقاتِ مَردُمیک (=اجتماعی) نیز در هر دوره و زمانه‌ای از خود دو گونه رفتار نشان می‌دهند.

نکته‌یِ شاینده در این روایت، کاربردِ واژه‌یِ «مِه / meh» برایِ طبقه‌یِ مِهْترِ مَردُمیک، و، کاربردِ واژه‌یِ پهلویِ «کِه / keh» برایِ طبقه‌یِ کِهْترِ مَردُمیک است.

نویسنده از به‌کاربردنِ دو واژه‌یِ «اُل / ul» و «فرود / frōd» فرادستی و فرودستیِ یکی از آن پایگان‌هایِ مَردُمیک (=اجتماعی) را فرااندیشه‌یِ خود دارد.

هر زمان که در مردمگاهی (=اجتماعی)، لطفِ فرّه‌یِ یزدانیْ تودگان و سروران را دربرگیرد، سروری از آنِ نژادگان و فرادستانِ شایسته‌یِ سروری خواهد بود و درخشندگیِ فرّه‌یِ یزدانی بهره‌یِ مردم خواهد شد؛ فرودستان از سروریِ آنان شاداند؛ فرادستان نیز از این سروری در اندیشه‌یِ کمال‌اَند. اگر به سببِ حادثه‌ای یا تازشی اهریمنانه، فرادستانِ شایسته‌یِ سروری، سر به کِه‌تری و فرودگذارند، همیشه می‌باید، با بزرگ‌منشیِ ویژه‌یِ خودِشان در اندیشه‌یِ بازپس‌گیریِ تخت‌وگاهِ از دست رفته باشند؛ فرودستان و زبونیانِ تازه سروری یافته نیز در اندیشه‌یِ این باشند که در زمانِ بهنگام، تخت‌وگاه را به دستِ شایستگانِ سروری بسپرند.

اگر به هر چَم و بهانه‌ای، همه‌یِ نشانگانِ پیشْ‌گفته باژگونه‌شوند، فرّه‌یِ یزدانی از مردمان برگرفته‌خواهندشد.

معنایِ پیشگفته درباره‌یِ طبقات و پایگان‌هایِ فرادست و فرودست، در سرتاسرِ دینْ‌کرد، به گونه‌ای متعصبانه پیگیری و دنبال‌می‌شود. برایِ نمونه نگاه کنید به همین کتابِ سوم، کرده‌یِ ۲۰۲ اُم، بندِ ۸ اُم.



۱۵۶=۸۸ برشمردنِ آنچه که به بیش‌ترین اندازه دینِ مزدایی را به بالندگی می‌رساند، و آنچه به بیش‌ترین اندازه آن را به تباهی می‌کشاند، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

برابرِ آموزانِش دین <ـِ بهی،>* آنچه به بیش‌ترین اندازه دینِ مزدایی را به بالندگی می‌رساند، <میانه‌رَوی>(۱) دانسته شده است (ōšmurišn / شمرده‌شده‌است)؛ <که پِی‌آمدِ آن:>* رادمردی و بخشایشگری با همدینان و پارسایان است؛ <که آن نیز بروبارِ>* تن‌دردادن و گوشِ جان سپردنِ به دستوریِ زرتشت‌وارترین <ـِ همه‌یِ دینداران>* (=zarduxšrōtom)، <یعنی>* پارسایِ سرْنمونِ جهان است.

آنچه آن را (=دینِ مزدایی را) به بیش‌ترین اندازه به‌تباهی‌می‌کشانَد، هر آن گزافه‌خواهی و کاستی‌کاریِ اهریمن‌خواهانه ـــ <همان>* پتیاره‌یِ جهان و دینِ بهی ـــ است؛ <که پِی‌آمدِ آن،>* ناآشتی و ستیزه‌جوییِ باهَمانه‌یِ (=āgēnēn) تودگان در خوارْداشتِ آنی که پلّه‌وپایگاهِ دینْ‌دستوری دارد، می‌باشد.

ـــــــ یادداشت‌ها ـــــــ

۱-«میانه‌رَوی» را به شیوه‌یِ باهمشماریک (=قیاس) با بندِ دومِ روایت، به ترجمه افزوده‌ایم؛ نویسنده‌یِ این روایت، در بندِ دومِ این گزارش، که ماده‌یِ تقابل و ستیزِ با دینِ مزدایی را فراخ‌ترمی‌شناساند، از همستیزنده‌هایِ «میانه‌رَوی»، یعنی افراط و تفریط نام می‌برد.

و نیز برایِ استواریِ درستیِ قرائت و بازسازیِ ما نگاه کنید به عبارتی از همین کتابِ سومِ دینْ‌کرد، کرده‌یِ پنجاه و هفتُم، دفترِ یکُمِ گزارش در دست:

هَستِش دانایی‌ِ دینِ مزدایی ـــ از آنجا که پتیاره‌هایَش افراط و تفریط است ـــ درگوهرِ خودْ، «میانه‌رَوی» ست؛ زیرا <میانه‌رَوی، برسازنده‌یِ> ذاتِ دینِ مزدایی است.*

همستیزنده‌یِ با دانایی <ـِ دینِ مزدایی> افراط می‌باشد؛ که همزادِ دروغینِ دین است؛ و پتیاره‌یِ <دینِ مزدایی>* تفریط است.*



پیشکش به: دکتر علی‌اصغرِ رهبر؛
به پاسِ آنکه نامواژه‌یِ سپندِ پزشک، برازنده‌یِ او ست.

۱۵۷. ***I.*** دربارهٔ‌یِ خاستگاهِ پزشکی،
II. چرایِیِ بایستمندیِ آن،
III. (الف)، گونه‌هایِ پزشکی، و،
(ب). بخش‌بندی‌هایَش،
(ج). <گوناگونیِ تنْ‌پزشکان؛>*
IV. کردوکار و سودِ پزشکی،
V. جدا بُنیِ <گوهرِ>* پزشکی از بیماری،
VI. چگونه بودنِ پزشک،
VII. نیکی‌هایِ پزشکی،
VIII. زیرْماده‌ای که کارِ پزشکی بر آن است، و، <نوعِ>* کارِ <پزشکی>* بر آن ماده،
IX. ارج <ـِ پزشکی>* و سنجه <ای که با آن، پزشکی سنجیده می‌شود،>*
X. (الف). نیکودَهِشِ تَنْ‌پزشک در تنْ‌پزشکی،
(ب). و، نیکودَهِشِ روانْ‌پزشک در روانْ‌پزشکی،
XI. (الف). آزمونی که بر هر دو

(=تنْ‌پزشک و روانْ‌پزشک) <انجام می‌گیرد،
و، آن پزشکي را که>* می‌شاید آزمود و
آني را که شایسته‌يِ آزمون نیست،
(ب). آن کارِ درخوري که پزشک
می‌باید با مردم کشور انجام دهد،
<(ج). آن پذیرايیِ شایسته‌اي که
مردم باید در برابرِ پزشک انجام دهند،
(د). سنجه‌يِ آزمون، رَوادید و
میزانِ مزدِ پزشک،>*
(ه). کیفرِ آن دسته از پزشکان که
آزمون‌نشده و بی‌روادید (=بی‌پروانه)
پزشکی می‌کنند،
(و). و اینکه آزمودنِ پزشک و
گزینِشِ وِی بر عهده‌يِ چه کسي ست؟
XII. (الف). در اینکه نامواژه‌يِ
پزشک و درمانگر برازنده‌يِ چه کسي ست؟
(ب). و اینکه پزشکی <در میانِ
چهار پیشه‌يِ شناخته‌يِ مردُمیک،>* در
کدام پیشه (=طبقه) جای دارد؟
XIII. آن <چاره‌جويیِ>* بایسته‌اي
که روانْ‌پزشک از تنْ‌پزشک، و تنْ‌پزشک از
روانْ‌پزشک برمی‌گیرد، و، آن <کمکِ>*
بایسته‌اي که هر دو می‌باید از پادشاه برگیرند،
XIV. خاستگاهِ بیماری،
XV. گونه‌هايِ بیماری و نام‌هايِ‌شان،
XVI. گونهْ‌گونيِ داروها،

XVII. (الف). نیرویِ سامان‌دِهِ تندرستی،

(ب). آن نیرویی که هَموَندهایِ تن را برایِ سامانِشِ درست، سازمان‌می‌دهد،[۱]

(ج). و آنی که نیروگانِ جان را برایِ کارِ سودمند یگانسته‌می‌کند (=hamēnāg / همراستامی‌کند)،

XVIII. (الف). نیازِ مردم به نگه‌داریِ تن و ویرایشِ جان، و، <چَم‌وچرایِ نیازِشان>* به خوراک و دارو،

(ب). <درباره‌یِ گوهرِ مینَویِ تن و جانِ آفریدگانِ آسمانی>*،

XIX. شماره‌یِ زمینه‌هایی که کارِ تنْ‌پزشکی بر آن است،

XX. <آنچه که>* کنشِ پزشکی بر آن است، و، فرجامْ‌آهنگِ پزشکی، بِسانِ گزیده، با کم‌ترینِ واژگان، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.[۲]

I

<درباره‌یِ بُنِ اهوراییِ پزشکی:>*

بنیادِ پزشکی، فرزانِشیِ اَهورایی است که پزشکی در آن (=فرزانِشِ اَهورایی)، نزدیک‌ترینِ دانش‌ها برایِ <شناختِ>* سرشتِ آمیختگی <ـِ جهان با آلودگیِ اهریمن>* است.[۳]

II

<چرایيِ بایستمندیِ آن:>*

چرایيِ بایستمندیِ پزشکی، برآمدِ نیازِ <مردم>* و دیگرِ آفریده‌هایِ گیتیایی در <پس‌راندنِ>* تازشِ اهریمن، از بهرِ پایَندانيِ تن در درستی و درمان کردنَش از بیماری است.

V

<جدابُنیِ گوهرِ پزشکی از بیماری:>*

پزشکی از بیماری جدابُنی دارد؛ چونان جدابُنیِ دانایی <از نادانی.

III

(ب). بخش‌بندی‌هایِ پزشکی:

زیرْبخش‌هایِ>* پزشکی، <یکيِ، مینوْپزشکی و تکْ‌تکِ اندرزهایَش (=تجویزاتَش) است؛>* یکيِ، گیتیْپزشکی و تکْ‌تکِ اندرزهایَش (=handarzīgīh) می‌باشد.

نخست، اندرزهایِ مینوْپزشکی است:

که با <بهره‌گیری از>* نیرنگ‌هایِ (=ادعیه) دینِ بهی، بیماری‌هایِ اهریمنانه و دیگرِ آزارها را از تنابندگان می‌زداید و نیست‌ونابودمی‌کند؛

<دودیگر،>* اندرزهایِ گیتیْپزشکی است:

که با <بهره‌گیری از>* داناییِ دینی، کالبدِ مادیِ تنابندگان را از بیماری‌هایِ اهریمنانه می‌پرهیزانَد و بهبودمی‌بخشد.

هر یک (=مینوْپزشکی و گیتیْپزشکی)، دو بخش اند: فراگسترانه و ویژَستانه (=خاص).(۴)

۱ / ۱. ***<فرجامْآهنگِ>* فراگسترانه‌یِ (=عام) مینوْپزشکی***، برابرِ با آموزه‌یِ دینِ بهی:

روانْپزشکیِ همگیِ مردمان است که بیش از هر چیز ویرایِشِ خیم <وخویِ> خودِ جهانیان است؛ آنهم به کمکِ سخنِ آفریننده (=ahu)، کشوربان، سرورِ دینی (=rad) و به کمکِ <مرجعیتِ>* زرتشت‌وارترین <ـِ همه‌یِ دینداران.

۱ / ۲. ***فرجامْآهنگِ>* ویژَستانه <یِ مینوْپزشکی:>****

روانْپزشکیِ مردم است، از رهگذارِ رویگردان کردنِ آنان از اندیشه‌یِ بد و گفتارِ بد و کردارِ بد، و،

گِرایان کردنِ‌شان سویِ اندیشه‌یِ نیک و گفتارِ نیک و کردارِ نیک است؛ که بیش از هر چیز (abērtar=) با ویرایشِ خیم‌وخویِ خودِ دانایان و دینْ‌بُرداران، آنهم برابرِ آموزانِش‌هایِ دینِ بهی فراهم‌می‌آید.

۲ / ۱. <*فرجامْ‌آهنگِ*>* *فراگسترانه‌یِ گیتیْ‌پزشکی*:

تنْ‌پزشکیِ مردم است ــ آنگونه که دینِ بهی می‌آموزانَد ــ در <گردن‌نهادنِ به>* دستوریِ زرتشت‌وارترین <ـِ همه‌یِ دینداران>* و نیکوْفرمانی از کشورابان، برایِ نگه‌داریِ بُنْ‌ماده‌هایِ تن <ـِ آفریدگان>* در برابرِ پوسیدگی <هایِ اَهریمن‌خواهانه>*.

۲ / ۲. <*فرجامْ‌آهنگِ*>* *ویژستانه‌یِ گیتیْ‌پزشکی*:

تنْ‌پزشکیِ تَکْ‌تکِ مردمان است ــ آنگونه که از «آموزه‌هایِ درمانگران»،(۵) برمی‌آید ــ برایِ پاییدنِ هموندهایِ‌شان (=اعضایِ بدنِ‌شان) در برابرِ تباهی <هایِ اهریمن‌خواهانه>*.

<خودِ>* تنْ‌پزشکی شش رشته (baxšišn=) دارد؛ که نامِ‌شان برابرِ یادْنوشتِ <کتابِ>* دین <این است:>*(۶)

۱. اَهلاییْ‌درمانی (=زُهدْدرمانی)،(۷) ۲. آتشْ‌درمانی، ۳. گیاه‌درمانی، ۴. کارد-درمانی، ۵. نیشتردرمانی و ۶. مَنْتْرَ-درمانی.

زیرْبنیادی‌ترینِ‌شان، که در جهانْ دیده می‌شود(؟) [یا: یافت می‌شود]، مَنْتْرَ-درمانی است؛ چراییِ بنیادین بودنَش <در کارِ درمان>* این است که بی زخم و درد و رنجِ تن، بیماری‌ها را ــ با نیرنگ و افسون‌هایِ (=اَدعیه و اَذکار) مَنْتْرَئی ــ به‌تندی از تنِ مردم می‌زُداید.(۸)

دو دیگر(؟)، <پس از گیاه‌درمانی، زیرْبنیادی‌ترین درمان،>* همان آتشْ‌درمانی است؛ چراییِ‌اَش <این است که:>* با نیرویِ آتش، در کارِ زدودنِ تباهی و پوسیدگی و زهرناکیِ(؟) بیماری(۹) [یا: گسترشِ(؟) بیماری] از راهِ هوا است، آنهم با تفتاندنِ تن، <..................................>*.

[[از رهگذارِ گندزدایی کردنِ با گیاهانِ بُویمندِ (=مُعَطَر) مؤثر (pērōzgar=)، در کارِ زدودنِ بسیاریِ بیماری‌ها از تن است، آنهم با کمْ‌رنجیِ تن]](؟)(۱۰)

<در پلّه‌یِ پایین‌تر،>* سدیگر، گیاه‌درمانی جای دارد؛ چراییِ‌اَش <این است که زخم و

رنج‌اَش >* از زخم و رنجِ برخاسته از کارد یا نیشترْپزشکی کم‌تر است؛ زیرا با خوردن و گندزدایی <ـِ گیاهینه>* و دیگر <درمان>هایي از این گونه، بیماری‌ها را از تن می‌زداید.

میانِ کاردْپزشکی و نیشترْپزشکی، نیشترْپزشکی در <زینه‌یِ>* پایین‌تري است.(۱۱)

<*بخش‌هایِ روانْپزشکی:*>*

روانْپزشکی <نیز>* دو بخش دارد:

۱. باورآوردنِ زبانی به دینِ بهی؛

۲. باورآوردنِ رفتاری به دینِ بهی.

هر دو گون باورها، روانِ مردمان را بهبودمی‌بخشد.

XII

(الف). <در اینکه نامواژه‌یِ پزشک و درمانگر برازنده‌یِ چه کسي ست؟>*

در جهان، آن کسي برازنده‌یِ پلّه‌وپایگاهِ «***درمانگری***» است که، پاسبانِ روانِ همگیِ مردمان از گناه و، تنِ‌شان از بیماری باشد.

در جهان، آن کسی برازنده‌یِ پلّه‌وپایگاهِ (=nām) پزشکی است که روانِ همگیِ مردم را از گناه و تنِ‌شان را از بیماری بهبودبخشد.

نزدِ یکْ‌یکِ مردم، نامِ «درمانگر» ارزانیِ آن کسي ست که روانِ یکْ‌یکِ مردم را از گناه و تنِ‌شان را از بیماری پاسبانی کند.(۱۲)

نزدِ یکْ‌یکِ مردم، نامِ «پزشک» ارزانیِ آن کسي ست که روانِ یکْ‌یکِ مردم را از گناه و تنِ‌شان را از بیماری بهبودبخشد.

III

(الف). <گونه‌هایِ پزشکی:>*

۱. تنْپزشکی دو گونه است: یکي، پاییدنِ تن برایِ درستْمانی و، یکي، به‌بهبود رساندنِ تن از بیماری است.

به همان گونه، روانْپزشکی <نیز دو گونه است: یک گونه‌یِ آن،>* در کارِ پاییدنِ

(=مصونیت) روان از گناه است و <یک گونه‌یِ دیگَرَش>* بهبودبخشیدنِ روان از گناه است.

IV

<کردوکار و سودِ پزشکی:>*

کارِ فراگسترانه‌یِ (=amaragānīg / همه‌گیر) پزشکی، پاییدنِ روان و تنِ همگیِ مـردم بـه یوبه‌یِ درستی است و، بهبودبخشیدنِ از بـیماری مـی‌باشد؛ سـودي کـه از آن <بـرمی‌خیزد،>* سامانِش جهان به یوبه‌یِ درستی و پاکی و خوشبویی است.

کارِ ویژَستانه‌یِ (=ēwāzīg / خاصّ) پزشکی، پاییدنِ روانِ تکْ‌تکِ مردم از گناه و، تنِ‌شان از بـیماری است؛ و سـودي کـه از آن <بـرمی‌خیزد،>* درستْ‌مـانی و راه‌انـدازیِ (=kārīgīh / کارآیندی) تنِ مردمان و، پارسا شدنِ روانِ‌شان است.

VI

<چگونه بودنِ پزشک:>*(۱۳)

چگونه بودنِ پزشک، هم دربارهِ‌یِ روانْ‌پزشک و هم دربارهِ‌یِ تنْ‌پزشک،(۱۴) هر دو، اندازه‌اَش، (=handāzag / معیار) با گزینِشِ شهریارِ فرزانه‌یِ دینْ‌آموخته(۱۵) است.

*(الف). <چگونه بودنِ روانْ‌پزشک:>**

<گزینِشِ>* روانْ‌پزشک، <بـه عـهده‌یِ>* زرتشت‌وارتـرین <ـِ هـمه‌یِ دیـنداران>* صاحِبِ دستور (=فتوی) است؛ به‌گونه‌اي که: پاکیزه خیم، دارنده‌یِ خِرَدِ ناب، دارایِ ویـژسته‌ترین <گونه‌یِ>* دینداری (=اصالتِ دینی)،(۱۶) اندیشنده به یزدان، یَزِشگرِ برترین قوه‌یِ اَخْوْ [یـا: سـتایشگرِ انـدیشه‌یِ نـیک]،(۱۷) مـینوْبین،(۱۸) بـه یـاد سپارنده‌یِ اَوِستا،(۱۹) گـزارنـده‌یِ زند<ـِ اوستا>*، دینْ‌آگاه، فارغ از بدگمانی <نسبتِ بـه حـقایقِ دیـنی>*،(۲۰) آراسـته(؟) و بزرگْ‌دادگستر (=مدافِعِ فرساخته‌یِ راستی)، دارنده‌یِ شناختِ وَهمَنانه،(۲۱) تهی از خشم، دشمنِ کامه‌پرستی، سرکوب کننده‌یِ آز، تیزفرمان در کشتنِ گناهکاران است؛ زمانِ بهره و پاداشِ شایستگانْ بـه‌سزاواری بـخشایشگر<ی پـیشه‌می‌کند> و، وکـیلي فـرساخته است؛(۲۲) در ایـن پـنج چیز<ـِ زیر>* اندازه نگهدار است:

«چشم»، «دهان»، «زبان»، «گوش» و «نَفْس».

چشم را از زخمْ‌زدن(؟) (=چشمْ‌زخم) <بر حذر می‌دارد>*؛ دهان را از خوردنِ بی‌اندازه (=بی‌آیین)؛ زبان را از یاوه‌گویی؛ گوش را از نانیوشیدن(؟)؛(۲۳) نَفْس را از سرکشی؛ تا که <قوه‌یِ>* بینایی‌اَش(؟) نتواند گزند رساند(nē-<wi>zendihād?)، چهار اندام <ـِ دیگرَش> (pēšagān)(۲۴) به گناه آلوده‌نگردد و در پس‌زدنِ دیوان <همیشه>* آماده‌باشد؛ نمایاننده‌یِ راهِ رستگاری به آفریدگان است؛ گزارشگرِ درست <ـِ راستی‌ها و رُخدادها>* میانِ شاه و جهانیان است؛ در هر کاري به‌درستی فتوامی‌دهد؛ به رساترین گونهْ دین و شهریاريِ همراستا [یا: همگوهر](۲۵) را پایندان‌کند؛ هر فرماني را که صادرمی‌کند و رواج‌می‌دهد چَمْ‌ورزانه (=čimīg / مُسْتَدَل) باشد.

(ب). <چگونه بودنِ تنْ‌پزشک:>*

و <اما،>* درباره‌یِ آراینده‌یِ سرشت <ـِ تنانی>*، [بکاربرنده‌یِ درستِ نیرنگ‌ها](؟)، تنْ‌پزشک، <که در گزینشِ وِی،>* درمانگرِ <بزرگِ>* ایران <صاحِبِ دستور (=فتوی) است>*؛ به گونه‌اي که: پرهیزاننده‌یِ سرشتِ نیکْ <گوهر در برابرِ ناترازندگی>* باد، دوستدارِ روان(؟)،(۲۶) باریکْ‌نگر (=دقیق)، بسیار <کتاب>* خوانده، به یادسپارنده‌یِ نوشته‌ها،(۲۷) آزمایشگريِ پُرکار در <شناختِ>* نیرويِ جوهری و تغییرِ اَعراض (=jadagān / چهره‌نمایی‌هايِ جوهر) است؛(۲۸) <یعنی: شناسنده‌یِ آن دسته از تغییراتِ عَرَضی که>* سرشتِ تنانی را به بدی (=بیماری) می‌کشاند، باشد؛ اندامْ‌شناس [یا: زمانْ‌شناس]، و شناسنده‌یِ تغییرها (=تغییراتِ عارِضِ بر سرشت)، شناسنده‌یِ درمانِ بیماری‌ها، پزشکِ کاردیده، پزشکيِ نیامیخته،(۲۹) خدا ترس (=hu-tars / متقی)، دوستِ همیار <ـِ بیماران،>*(۳۰) تهی از رَشک، دارنده‌یِ صدايِ گرم،(۳۱) عاری از رفتارِ خوارْمنشانه، شکیبا، بکار برنده‌یِ درستِ نیرنگ‌ها (=ادعیه)، دشمنِ بیماری، خواهانِ <تنْ‌درستیِ>* بیماران، پرستارِ <کودکان و زنانِ>* نابهشیار(؟)، نه آزار رسان، ملایمْ‌طبع(؟)، کاردان،(۳۲) سبکْ‌دست، فرهیختهْ‌کار و درمانْ‌فرما(؟)، شایسته‌یِ خوشناميِ دیرپا، نه دوستدارِ نام و آوازه(؟) که خواهانِ مزدِ آنْ‌جهانی است.

زیرا با دستِ او ست (=درمانگر) که دستْ‌آموزی و همکاريِ اَرْیَمَن،(۳۳) و، ابزارمند شدنِ به گیاهانِ بهبودبخشِ خوب سازگارکننده <یِ سرشت>* درکارِ درمان، فراهم می‌آید.

<آگاهِ به آیینِ>* دورنگه‌داريِ تن از بیماری و، <آگاهِ به شیوه‌یِ>* زُدایشِ کژاندامی‌ها <یِ تن>*(۳۴) و ناخوشی‌ها، آورنده‌یِ آسانی و مزهْ‌چشانی(۳۵) و،

به‌نیکی راه‌اندازنده‌یِ <قوه‌یِ>* زندگی است.

VII

<نیکی‌هایِ پزشکی:>(۳۶)

نیکی‌ای که در کارِ روانْ‌پزشکی <بهره‌یِ>* روانْ‌پزشک می‌شود [یا: نیکی و پلّه‌وپایگاهی که بهره‌یِ روانْ‌پزشک می‌شود] راستی و پرهیزگاری(۳۷) است <آنهم ازبهرِ>* کمکِ دستِ (=دستْ‌آموزِ) گیتیاییِ اَمْشاسْپَندِ اردیبهشت بودن است؛ و هر آن <نیکی>ای که <بهره‌یِ>* تنْ‌پزشک در کارِ تنْ‌پزشکی می‌شود، دستْ‌آموزی و چاره‌خواهی از اَرْیَمَن(۳۸) ــ همکارِ اَمْشاسْپَندِ اردیبهشت <در کارِ درمان>* ــ می‌باشد.(۳۹)

VIII

<زیرْماده‌ای که کارِ پزشکی بر آن است، و، نوعِ کارِ پزشکی بر آن ماده:>*

زیرْماده‌ای (=mādag / موضوع) که کارِ روانْ‌پزشک بر آن است، روانِ پیکرْپذیرفته‌یِ همگیِ مردمان می‌باشد؛ و <نوعِ>* کارَش بر آن زیرْماده، برپایه‌یِ بایدها و نبایدهایِ (=اَوامر و نواهی) برگرفته از آموزه‌هایِ دینِ بهی، در کمکِ دست گرفتنِ (=abdastīhā / آموزش‌خواهی) از اَمْشاسْپَندِ اردیبهشت، برایِ پاییدنِ روان از گناه و سویِ کرفه‌یِ نیک پارساگردانیدنِ آن است.

زیرْماده‌ای که کارِ تنْ‌پزشک بر آن است، تَنِ روانْ‌پذیرفته‌یِ (=تَنِ روانمندشده‌ی) همگیِ مردمان می‌باشد؛ و <نوعِ>* کارَش بر آن تن، با ابزارِ پرهیز و درمان و کمکِ دست گرفتنِ (=آموزش‌خواهی) از اَرْیَمَن، برایِ پاییدنیِ تَن <ِ مردم>* (=تنان / اشخاص) در درستی و، بهبودبخشیدنِشان از بیماری است.

IX

<اندازه‌یِ ارجِ روانْ‌پزشکی و تنْ‌پزشکی:>*

(الف). اندازه‌یِ ارجِ روانْ‌پزشکی:

بر این است که زندگی (=زیستمندی / زیستْ‌بخشی) و دریافتگریِ (=mārišnōmandīh / هوشیدن / احساسِ) تن، همه از روان است.

(ب). اندازه‌یِ ارجِ تنْ‌پزشکی:

بر این است که، روان، ابزار <ـِ پیدایی و کردوکارِ در گیتی>* و کارگزاری <ـِ گیتیانه>* را همه از تن دارد.

<اندازه‌شناسیِ سنجه‌یِ روانْ‌پزشکی و تنْ‌پزشکی:>*

معیارِ (handāzag=) سنجِشِ روانْ‌پزشکی، بر خود <ـِ روانْ‌پزشکی>* استوار است؛ معیارِ سنجِشِ تنْ‌پزشکی، در این است که <تنْ‌پزشکی>* ابزار <ـِ روانْ‌پزشکی>* است.

X

(الف). <نیکودَهِشِ تَنْ‌پزشک در تنْ‌پزشکی، (ب). نیکودَهِشِ روانْ‌پزشک در روانْ‌پزشکی:>*

(ب). نیکودَهشِ روانْ‌پزشک در روانْ‌پزشکی، که نیز استوار بر شناختِ نیروگانِ جان و برادرهایِ دروغینِ یکْ‌یک <ـِ نیروگانِ جان است،>* به گونه‌ای ست که به حفظِ مرزبندیِ درستِ یکْ‌یکِ <نیروگان>اَش، در برابرِ تباهی‌آوری‌هایِ هرآن برادرهایِ دروغینِ‌شان (=برادرهایِ دروغینِ نیروگانِ جان) و، در امان ماندنِ از آنان <می‌انجامد>*.

(الف). نیکودَهِشِ تنْ‌پزشک در تنْ‌پزشکی که آن نیز <نهاده بر شناختِ یکْ‌یکِ هموندهایِ تن و، یکْ‌یکِ همستیزنده‌هایَش است،>* به گونه‌ای‌ست که به همپیوستگی‌ها و سامانِش‌هایِ تن، <در برابرِ تکْ‌تکِ>* آشفته‌کاری‌هایِ همستیزنده‌هایِ نهفته در سرشت <می‌انجامد.

XI

(الف). آزمونی که بر هر دو (=تنْ‌پزشک و روانْ‌پزشک) انجام می‌گیرد؛ آن پزشکی را که می‌شاید آزمود و آنی را که نمی‌شاید آزمود؛ (ب). آن کارِ درخوری که پزشک می‌باید با مردمِ کشور انجام دهد؛ (ج). آن پذیراییِ شایسته‌ای که مردم باید در برابرِ پزشک انجام دهند:>*

(الف). آزمون <و گزینشِ>* روانْ‌پزشک در <رشته‌یِ>* روانْ‌پزشکی، استوار بر ابزارِ خیم و خِرَد است؛(۴۰) نخست، در <گستره‌یِ>* آسرونی (=دینْ‌سالاری)، دودیگر در <گستره‌یِ>* خانه‌وخانواده، سدیگر در <گستره‌یِ>* دِه، چهارُم در <گستره‌یِ>* شهر، پنجُم در <گستره‌یِ>* کشور؛ <روانْ‌پزشکِ سربلند>* از آزمون را، به سببِ شایستگی‌ای که در <زینه‌یِ>* پایینیِ روانْ‌پزشکی <بدست آورده است،>* می‌شاید به آن پایگانی که <یک پله>* برتر (=abar) است، برگزید؛ و به همان اندازه، <پلّه‌پلّه،>* تا به <زینه‌یِ>* زرتشت‌وارترین <ـِ دینداران>* ـــ که برترین <پایگانِ>* روانْ‌پزشکی میانِ مردمان است ـــ برگزیده شود.

<آن روانْ‌پزشکی که در امتحان>* سربلند از آزمون نیست (=nē-šāyēd)، اگر در <زینه‌ای>* پایین‌تر است، برایِ گزیدنَش به پایگانِ بالاتر دیگر شایسته‌یِ آزمودن نخواهد بود.(۴۱)

آزمایشِ <وارسیِ>* شایستگیِ تنْ‌پزشک در <زمینه‌یِ>* تنْ‌پزشکی، نخست، می‌باید بر تنِ بیمارانی <که از فرقه‌یِ>* دیوپرستان اند، انجام گیرد (=uzmūdan)؛ <و اگر آن دیوپرستِ درمان‌شده، در آن درمانِ تنْ‌پزشکی، از بیماری>* رهایی‌یافت، می‌شاید پزشک <ـِ درمانگر>* را در آزمایشِ تنْ‌پزشکی <سربلند و آزموده>* در نظر آورد.(۴۲)

و اگر که، با آن آزمایشِ تنْ‌پزشکی <که در درمانِ دیوپرستی انجام داد،>* موقعیت‌اَش(؟ čiyōnīh) نزدِ مردمان به برترین سامان رسید، <و در درمانِ تن>* زَبَردست به‌نظرآمد(؟ / spurr wēn)، همچنان خوب است که <گام‌به‌گام>* به پلّه‌وپایگاهِ درمانگرِ ایران برگزیده و گمارده شود.

و اگر <در روندِ درمانْ>کردن(؟)،(۴۳) سه تن <از دیوپرستان، به سببِ معالجه‌یِ او>* بمیرند، نمی‌شایدَش در جایگاهِ <پزشکِ>* آزموده در نظر آورد؛ و نمی‌باید به او پروانه‌یِ پزشکی (kardan ī bizeškīh) داد.

(ب). آن کارِ درخوری که پزشک می‌باید با مردمِ کشور انجام دهد:

پزشک می‌باید <همیشه>* آنان را (=مردم را) زیرِ نظر بگیرد(؟ abar dārišnīh-šān?)؛ و همواره در کارِ پرس‌وجُو و شناختنِ بیمارانِ دِه [یا: کشور] برآید؛ چُست‌وچالاک

(tēz-abar-raftārīh)، هر روز، <پس از درمان،>* بویژه فردایِ آن روز و حتی در هر هنگامی <که به وِی‌نیاز است،>* چابکْ‌دستانه [یا: به گونه‌ای فریادرسانه]، با به‌همراه داشتنِ کیسه‌یِ داروی پر و پیمان، سویِ بیمار <شتابد؛ نوعِ>* بیماری را بازشناسد؛ برایِ درمان کردن و بهبودبخشیدنِ آن بیمار، با بیماری آنهم دشمنانه (dušmanīhā) سخت درافتد (=abar-tuxšīdan)؛ تا از رهگذارِ هرآن کوشاییِ او <در ستیزِ با>* بیماری، در دِه [یا: کشور]، هیچ بیمار از <دایره‌یِ>* درمان بیرون‌نماند.

(ج). هر آن پذیراییِ شایسته‌ای که مردم باید در برابرِ پزشک انجام دهند:

سویَش نیکوترینِ خورش‌ها را فرابرند؛ بِهْترینِ جامه‌ها را بدهنداَش؛ و نیز اسبی تیزْتَک؛ بِهْترینِ خانه‌ها را، آنهم در میانجای؛ خواسته‌ها و دیگرِ ابزارهایِ نیاز را به شایستگی <آنچنانَش دهند>* که پُرخواسته‌تر از هر کسِ دیگری در آن میان باشد.

به گونه‌ای که، پزشکِ خانواده در <گستره‌یِ>* خانه، پزشکِ دِه در <گستره‌یِ>* دِه، پزشکِ شهر در <گستره‌یِ>* شهر، پزشکِ کشوری در <گستره‌یِ>* کشور از دارایی <برایِ خود>* و، خوراکْ برایِ ستورْ تهی‌دست مَباد؛ و در کارِ مواظبتِ (؟ ?^{x}dārišn ī abar) پزشکانه از بیماران، کیسه<یِ داروی>* او تهی نماند(؟)؛ تا بتواند با آن اسبِ تیزرو و با به‌همراه‌داشتنِ کیسه‌یِ داروی پُر و پیمان (=bowandag) تیز بر بالینِ هر آن شخصِ بیمار رسد.

III

(ج). <گوناگونیِ تنْ‌پزشکان؛>*

در <رشته‌یِ>* تنْ‌پزشکی، پنج گونه پزشک هست: یکی پزشکِ فرازین، یکی پزشکِ فرودین، و نیز، سه گونه پزشکِ میانین.

۱. آن پزشکی که فقط، به یوبه‌یِ مِهرِ به پارساییْ پزشکیِ مردم کند، پزشکِ فرازین است.

۲. آن پزشکی که فقط، <به یوبه‌یِ> مزدِ اینْ‌جهانی، <پزشکیِ مردم کند، پزشکِ فرودین است.

۳. آن پزشکی که، هم، به یوبه‌یِ پارسایی و هم، مزد و دارایی،>* به یکسان (=hāwandīha)، <پزشکیِ مردم کند،>* پزشکِ میانینِ یکدست است.

۴. آن پزشکیِ که، هم به یوبه‌یِ پارسایی و هم دارایی، پزشکیِ مردم کند، ولی به پارسایی نیک گِراینده‌تر است، پزشکِ میانینِ نزدیک‌تر به فرازین است.

۵. آن پزشکیِ که، هم به یوبه‌یِ دارایی و هم پارسایی، پزشکیِ مردم کند، ولی به دارایی <هایِ اینْ‌جهانی>* گِراینده‌تر است، پزشکِ میانینِ نزدیک‌تر به فرودین است.

<فقط،>* پزشکِ پاک‌ونابِ گِرایان به پارسایی و فرازین را، می‌باید پذیرفت و راست و گرامی داشت؛ و به اندازه‌یِ پایه‌اَش (=pāyagīhā)، با برآوردِ خواسته‌هایَش (=pad-iz xwāstag)) مزدِ او را داد.

پزشکِ میانینِ گِراینده به پارسایی، و هر آن پزشکِ پارسایِ آمیخته <به دارایی>*،[۴۴] و هر آن پزشکِ آمیخته <به دارایی و>* پارسایی و، پزشکِ فرودین، <همه و همه،>* برادرهایِ دروغینِ پزشکی و پتیاره‌هایِ پزشکی اند؛ نه می‌باید پذیرفته شوند و نه می‌باید گرامی داشته و نه ارج نهاده شوند؛ <این>* اندرزِ دین <ِ بهی>* است.

XI

(د). <سنجه‌یِ آزمون، پروانه (=جواز) و میزانِ مزدِ پزشک:

در مادّه‌یِ>* مزدِ پزشکِ آزموده و با پروانه:[۴۵]

۱. <سنجه‌یِ>* مزد در تنْ‌پزشکی، در بهبودبخشیِ فرودست‌ترین تا فرادست‌ترینِ مردم،[۴۶] سزاوارِ با پلّه‌وپایه <یِ هر کس>* (=pāyagīhā)، از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند است؛[۴۷] <و این در کتابِ دین>* پیدا ست.[۴۸]

۲. <سنجه‌یِ مزدِ روانْ‌پزشک، در درمانِ فرودست‌ترینِ مردم تا فرادست‌ترینِ آنان، ....

(ه). کیفرِ آن دسته از پزشکان که آزمون نشده و بی‌پروانه (=بی‌جواز) پزشکی می‌کنند:>*

آن که نیازموده و بی‌پروانه (=a-framūd / بدونِ جواز) پزشکی می‌کند:

اگر <بیمارِ زیرِ دستَش>* خوب شود، مزدی به وِی تعلق نمی‌گیرد؛ <و اگر در فراروندِ درمان،>* زخمی <بر بیمار رساند، کیفرَش>* ریشتُوزیشن (=rēštūzišnīh / جبرانِ زخم)[۴۹] است؛ و می‌باید بر تَنَش داغ نهاد؛ <اندازه‌یِ این کیفر در کتابِ دین>* پیدا ست.

(و). <در اینکه آزمودنِ پزشک و گزینِشِ وِی در گستره‌یِ خویشکاریِ چه کسي ست؟

در رشته‌یِ>* روانْ‌پزشکی، آزمودن، گزیدن و مرجعیّتِ روانْ‌پزشک، در <گستره‌یِ>* خویشکاری‌هایِ زرتشت‌وارترین <ـِ دینداران / مجتهدِ اَعلَمِ زمانه>* است؛ و، در <رشته‌یِ>* تنْ‌پزشکی، <آزمون، گزینش و مرجعیّتِ تنْ‌پزشک،>* در گستره‌یِ خویشکاری‌هایِ درمانگرِ برگزیده‌یِ (=abēzag) ایران است.

XII

(ب). <پیشه و پایگانِ مردُمیکِ پزشکی، در میانِ چهار پیشه‌یِ شناخته:

آن رشته از>* پزشکی که زیرْ<مجموعه‌یِ>* پیشه‌یِ دینْ‌سالاری (=آسرونی) است، همان روانْ‌پزشکی است؛ <آن رشته از>* پزشکی که زیرْ<مجموعه‌یِ>* پیشه‌یِ کشاورزی است، همان (=čiyōn) تنْ‌پزشکی می‌باشد.

XIV

<سرچشمه‌یِ بیماری:>*

تندرستی، در یک <واژه>* خلاصه می‌شود: میانه‌ْروی؛

بیماری در دو <واژه>* خلاصه می‌شود: اِفراط و تفریط [یا: گزافه‌ْخواری وکمبود].

بُنِ بیماری‌هایِ جان، بُنِ بیماری‌هایِ تن، و، بُنِ افراطی‌ترین و تفریطی‌ترینِ بیماری‌ها<یِ تن و جان،>* هر دو، زَدارْمینو است.

بُنْ‌انگیزِ بیماری، تازشِ اهریمنانه‌یِ زَدارْمینو، آنهم از سرِ ستیز و دشمنی، با قوایِ جان است، برایِ آسیب‌ناک کردنِ جان؛ آنهم از راهِ: بدآگاهی، فریبْ‌کاری، خشمْ‌گیری، سستی، خودْبرترانگاری، خوارمنشی، کامهْ‌پرستی، سرپیچی، شک‌گرایی(؟) [یا:خوددوستی(؟)] و کاهلی.

زیرا که بُنْ‌انگیزِ (=wihān / علت) گناه و تبهْ‌خوییْ هَمْگِن (=ham-brahm) است.

<و نیز، بیماری، تازشيِ اهریمنانه>* به هَموَندهایِ تنانی، از بهرِ آسیب رساندنِ به تن است؛ آنهم از راهِ: سردی، خشکی، گندناکی، پوسیدگی، گرسنگی، تشنگی، زاری و درد؛ زیرا بُنْ‌انگیزِ بیماری و میراییْ هَمْگِن است.(۵۰)

XV

<گونه‌هایِ بیماری و نام‌هایِ‌شان:>*

چِبّودیِ (=ماهیت) بیماری و هر آن دادوآیینَش (=dādestān / قانون)، بیرون راندنِ (=bē) سازگاری از سرشت و، هوشندگی (=mārišn / احساس) از جان است؛[۵۱] چونان: <بیماریِ روانیِ>* خشم، که به جان گزندمی‌رساند(؟) [یا: جان را به لرزه درمی‌آورد]؛ و <تازشِ اهریمنانه‌یِ>* خشکی، که سرشت را زار و نزار می‌کند [یا: نزارکننده‌یِ سرشت است].

گونه‌هایِ بیماری‌هایِ تن [یا: بیماری‌هایِ تنانی]، همان‌هایی اند که در آغازِ آفرینش، زَدارْمینو پادْآفرید (=frāz-kirrēnīd)؛[۵۲] و برابرِ فرمانِ جهانْ‌آفرین، با کمکِ ایزدِ اَرْیَمَن (=ایزدِ بخشنده‌یِ دارو و درمان و تندرستی)، سرکوب و نابود می‌شوند؛ <و این در آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست.

چهار هزار و سیصد و سی و سه گونه <بیماریِ اهریمنی>* از بهرِ چیرگی(؟) [یا: اندر نهانی] نگه‌داری می‌شود.

نامِ برخیِ‌شان <در کتابِ دین>* پیدا ست؛ از آن میان: «اَژیر»، «اَغیر»، «اَغْرَم»، «ئوغْرَم»، «داشْنْ»، تَفْنْ»، «سارَن»، «سارَسْتْرْ»، «اَغش» و دیگرها.

<از آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست که: <در زمانه‌یِ>* آمیختگی <با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن>*، زمزمه‌یِ <دعاهایِ دینْ‌نامه‌یِ>* زند <در رودررویی و فراپیشگیری از بیماری‌هایِ اهریمنی>* ـــ که در بالا نوشته آمد ـــ در همه‌یِ زمان‌ها تا به روزِ نوسازیِ جهان، در <درمانِ>* اندام‌هایِ تن <در برابرِ آن بیماری‌ها>* مؤثر است (=ōzōmand).[۵۳]

<در فرجام،>* زمانِ نوسازیِ جهان (=frašagird)، همه<یِ بیماری‌ها>* سخت سرکوب و بسی دور رانده می‌شوند؛ <و این در آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست.

همه‌یِ آن بیماری‌هایِ تنانی، به دو دسته بخش می‌شوند:

۱. بیماری‌هایِ «ئوگاریشْنْ‌ئومَند»، که ترجمه‌اَش بیمارهایِ «واگیر» است؛[۵۴] به مانندِ: «وَوَرْشْنْ» و «نیر».

۲. یکیِ دیگر، بیماری‌هایِ «اَنْ-ئوگاریشْنْ» است که ترجمه‌اَش بیماری‌هایِ «ناواگیر / غیرِ مُسری» است؛ چونان: «تَفْنْ» و «نَئِزی».

و نیز، هر آن بیماریِ جانی، همگی، به دو دسته بخش می‌شوند:

۱. یکیِ، آهوانِ <نهادیِ>* برانگیزاننده<یِ جان>*؛ چونان: آز و خشم.
۲. و یکیِ، آهوانِ <نهادیِ>* واپس افکننده<یِ جان>*؛ چونان: سستی و سرپیچی.[۵۵]

XVI

<گونه‌گونیِ داروها:>*

گونه‌هایِ دارویی، از رسته‌یِ گیاهی، با بیماری‌ها در شمار به یک <اندازه>اند؛ و همه از زمین <بدست می‌آیند؛ این را کتابِ دین>* می‌گوید.

<در زمینه‌یِ> نیرویِ متعادل‌کننده<یِ داروها:*

دسته‌ایِ از داروها>* در گذشته، <خاصیت و ویژگانیِ>* دارویی داشته‌اند؛ و اکنون نیز در همان سامانِ دارویی مانده‌اند؛ در آینده نیز در همین سامانِ دارویی خواهند ماند.[۵۶]

<چونان: گیاهِ ...(؟)؛ که در گذشته، خاصیتِ دارویی داشته است؛ اکنون نیز همان خاصیت را دارد؛ در آینده نیز دارو خواهد ماند.

دسته‌ایِ دیگر از داروها هست که در گذشته زهریِ شگفت بوده‌است؛ ولی اکنون، به سببِ ترکیبِ با برخیِ گیاهان، به کارِ درمان می‌آید؛ بسا در آینده، به سببِ ترکیبِ با دسته‌ایِ دیگر از گیاهان، زهرینگیِ آنان سربه‌سر گرفته شود و به کارِ خوراکِ دام و مردم رسد؛>* مانندِ «هلیله‌یِ کابلی»؛[۵۷] که پیش از این در سامانِ زهریِ شگفت بود؛ ولی اکنون، از رهگذارِ آمیزش (=ترکیب) با دیگرِ <ترکیباتِ>* دارویی، به کارِ درمان می‌خورَد؛ <بسا>* در آینده، زهرناکیِ او، سربه‌سر از او گرفته شود؛ و به کارِ خوراکِ دام و مردم رسد؛ <این را نیز کتابِ دین>* می‌گوید.

و نیز مانندِ «**بیش**» (=biš)[۵۸] و بَلادُر[۵۹] و دیگر <ـِ گیاهانیِ>* از این دست؛ که روزبه‌روز، خاصیتِ درمانیِ آنْ نیرومندتر و فزاینده‌تر می‌شود؛ و در آینده نیز، به بالاترین توانِ بهبودبخشی خواهد رسید؛ <این را نیز کتابِ دین>* می‌گوید.

به همین گونه، از گیاهان، «راشت»[۶۰] و «درختِ نیکْ‌تخمه»، در زمین؛ و نیز «گوکرن»[۶۱] که از <رسته‌یِ گیاهانِ>* دارویی است؛ یعنی همان «هومِ سپید» <که>* در دریایِ فراخکرد است، و، زمانِ نوسازیِ پایانیِ جهان، با آن، مردم را به بی‌مرگی می‌رسانند؛ <این را نیز کتابِ دین>* می‌گوید.

XVII

<(الف). نیرویِ سامانْ‌دِهِ تندرستی:>*

<راهِ رسیدنِ به>* تندرستی دو گونه است:

یکی، نهاده شده بر درستیِ روان است؛ آنهم از رهگذارِ ترازندگیِ نیک و سامان‌یابیِ (winnardagīh=) به‌خوبیْ جفت‌وجور شده‌یِ (xūb-ham-ǰūxtagīg= / به خوبی همپیوسته‌شده) نیروگانِ جان.

یکی، نهاده شده بر درستیِ تن است؛ آنهم از رهگذارِ برجاهستیِ بِسامانِ هموندهایِ تن (=اعضایِ بدن).

نیازِ <نوبه‌نو>* به ویرایشِ <نیروگانِ>* جان، برخاسته از (ī.....az=) آمیختگیِ پتیاره‌ها<یِ اهریمنی، آنهم بی‌درنگ و گسست،>* با نیروگان <ـِ جان>* است؛ به گونه‌ای که:

با «**دانش**»، که از نیروهایِ جان است، **بدآگاهی** به پتیارگی سرِ ستیز دارد و، داده‌هایِ پدیداریِ سُهِش <هایِ تنانی>* برادرِ دروغینَش (۶۲) است.

با «**خیم**»، که همپیوسته‌یِ نیرویِ دانش است، داده‌هایِ پدیداریِ سُهِش (=مُعَطیاتِ حسِّ ظاهر)، به پتیارگی، سرِ ستیز دارد و فریب‌کاری برادرِ دروغینَش است.

با «**تکاوری**»، <یکی دیگر از>* نیروهایِ جان، «سستی» به پتیارگی سرِ ستیز دارد و خشمگیری برادرِ دروغینَش است.

با «**آرمانْ‌خواهی**»، که همپیوسته‌یِ نیرویِ تکاوری است، خشمگیری به پتیارگی سرِ ستیز دارد و، سستی برادرِ دروغینَش است.

با «**خواست**»، (۶۳) <یکی دیگر از>* نیروهایِ جان، «نافرمانی»، به پتیارگی سرِ ستیز دارد و، کامه‌پرستی برادرِ دروغینَش است.

با «**ژرفْ‌نگری**»، که همپیوسته‌یِ نیرویِ خواست است، کامه‌پرستی، به پتیارگی، سرِ ستیز دارد و، شکْ‌نگری(؟) [یا: نافرمانی] برادرِ دروغینَش است.

با «**جنبش**»، <یکی دیگر از>* نیروهایِ جان، «کاهلی»، به پتیارگی، سرِ ستیز دارد و خوددوستی(؟) برادرِ دروغینَش است.

با «**توان**» (a-mōšīh= / عدمِ کاهلی)، که همپیوسته‌یِ نیرویِ «جنبش» است، خوددوستی(؟) به پتیارگی سرِ ستیز دارد و کاهلی برادرِ دروغینَش است.(۶۴)

تا که، از رهگذارِ ویرایش زوژآرایی‌هایِ جان، آنهم از همپیوستگیِ درست <ـِ آن زورمندی‌ها، که>* برآمدِ سامان‌یابی و یگانه‌گرویِ باهَمانه‌یِ(۶۵) آن زورمندی‌ها ست، پتیاره‌هایِ جان به‌پس‌نشینند؛ پتیاره‌یِ بیخودی و گیجی از جان بیرون‌رانده‌شود؛ جان در پاکی سامان‌داده‌شود؛ در کرفه‌کاری بکوشد؛ از گناهکاری بپرهیزد؛ و، تبهْخو نه، که پارسا بمانَد.

XVIII

(الف). <نیازِ مردم به نگه‌داریِ تن و ویرایشِ جان، و، نیازِشان به خوراک و دارو:>*

(الف). چراییِ نیازِ <همیشگیِ>* تن به بهبود، <برآمدِ>* پتیارگیِ بی‌گسستِ(؟) سردی و خشکیِ اهریمنانه بر خونِ گرم-نمور، که مادەیِ تن است، می‌باشد؛ زیرا که <نیروهایِ>* ستیزندهٔ باهَمانه(؟ ?hambudast) سرمی‌رسند؛ از سردی، گرمیِ خون می‌فسرد؛ از خشکی، نموریِ خون خشکانده می‌شود؛ و مادەیِ تنِ مردم (=خونِ گرم-نمور)، در فرایندِ پایستگیِ (=pānagēnīdārīh) تن <در برابرِ تازِشِ پتیاره‌ها>* نتواند که پایداری کند؛ و آفریده‌ها از پیشروی و پیوستنِ به سرمنزلِ مقصود دیر افتند.

پتیاره‌هایِ تن، به انگیزەیِ <پس‌زَنِشِ>* فرمان‌هایِ جهانْ‌آفرین، بی هیچ درنگی، از سرِ ستیز، به تندی در کارِ بیرون راندنِ گرمیِ تن با سردی و، بیرون راندنِ نموری به کمکِ خشکی اند؛ در فرایندِ هستیْ‌پذیری و سامان‌یابی <ـِ تَنِ تنابندگان،>* نااُستوانیِ ماده و نیرویِ تن (=خونِ گرم-نمور) از همان بُن <ـِ اهریمنی>* است.

از آنجا که نیروهایِ متضاد (=ham-badīgān) متقابلاً <در ستیهندگی>اند، سردی با نموری(؟) [یا: گرمی]، و، خشکی با گرمی(؟) [یا: نموری] چونان برادرانِ دروغین، بازبستەیِ یکدیگر اند [یا: بازبستەیِ یکدیگر می‌نمایند].(۶۶)

با وجودِ این (=kū tar)، در فرایندِ پیدایش و پرورشِ ماده و نیرویِ تن، <امکانِ>* ایستایی (=ēstišn / پابرجایی / تقرر) و سامان‌یابیِ نطفه‌ها<یِ سازندەیِ مادەیِ تن>* همچنان (=ham čiōn) برقرار است (=bawād).

دربارەیِ همەیِ زیبندگان این <نکته>* آشکار است که: بیماری‌هایِ تنانی، که ستیزندگان و برادرانِ دروغینِ تن اند، برآمدِ تازِشِ اهریمن است؛ <پس،>* پتیاره‌هایِ تن، <از بیرون>* بر

تن یورش می‌آورند(؟)؛ در درازایِ زمان [=andar(?) drang]، فراروَندِ پابرجایی و سامان‌یابیِ ماده و نیرویِ تن بنیادشده بر سرشتمندیِ سرشت، کَز اندرونِ تن است، می‌باشد؛ از رهگذارِ همان <سرشتمندیِ سرشت است که>* دارو و درمانِ پزشکِ حاذق (=hu-bizešk) از بیرون می‌تواند تن را بهبود بخشد.(۶۷)

در فراروندِ آمیختگیِ برخاسته از تازشِ پتیاره‌هایِ اهریمنی، <باز هم،>* پیشرویِ آفریده‌ها و پیوستنِ آنان <به سرمنزلِ مقصود>* شدنی است؛ به همان گونه که آشکارا سامان‌یابیِ مردم —برایِ نمونه تندرستی— در دورانِ آمیختگیِ <ـِ جهان>* در برابرِ پتیاره‌هایِ اهریمنی (=بیماری‌ها) <شدنی است>*.

XVII

(ب). <آن نیرویي که هموندهایِ تن را برایِ سامانِشِ درست، سازمان می‌دهد:>*

آن <نیرویي>* که هموندهایِ تن (=اعضایِ بدن) را برایِ سامانِشِ درستْ سازمان‌می‌دهد، <نیرویِ درونيِ>* سرشت است.

(ج). <آن قوّه‌ای که نیروگانِ جان را برایِ کارِ سودمند یگانَسته می‌کند:>*

آن <قوّه‌اي>* که نیروگانِ جان را برایِ کارِ سودمند یگانَسته می‌کند، <قوه‌يِ>* اَخْوْ (=پرتويِ از جانِ اَهورایی) است.

XVIII

(الف / دنباله). <نیازِ مردم به نگه‌داریِ تن و ویرایشِ جان، و، نیازِشان به خوراک و دارو:>*

(الف / دنباله).

<چرایيِ>* نیازِ تن به نگه‌داری، به انگیزه‌يِ یورش <ـِ دردآور و تنگ‌کننده‌يِ اهریمن بر>* سرشت است؛ <یورشِ دردآوري که برخاسته>* از دشمنایگیِ ستیزنده‌اَش (= ستیزندگی‌اَش بر

سرشت) است.

نگه‌داری <ـِ تن،>* یاری رساندنِ به سرشت است برایِ به‌پس‌راندنِ یورش <ـِ تنگ‌کننده‌ای>* که از <سویِ دشمنِ>* ستیزنده است.

نگه‌داری، همان خوراک و نوشاک است؛ آنهم برایِ پیوستنِ نیرویِ اندرونیِ خوراک به نیرویِ اندرونیِ آبگونه‌ها / اَخلاط؛(۶۸) <که در کارِ>* یاری رساندنِ به سرشت اند؛ به گونه‌ای که: نَمِ (=رطوبت) اندرونیِ خوراک به نَمِ خِلطی که در سرشت است <پیوند خورد>*؛ تا که نَمِ خِلطی به سببِ خشکیِ اهریمنانه ازمیان‌نرود(؟) [یا: تباه‌نشود]؛ و، آتش <ـِ نهانیِ خوراک به آتشِ خِلطی که در سرشت است، پیوند خورَد؛ تا که، آتشِ خِلطی> به سببِ سردیِ اهریمنانه فسرده نشود؛ و، بادِ نهانیِ (=wād ī andar) خوراک، به بادِ خِلطی که در سرشت است <پیوند خورَد>*؛ تا که، راهِ بادِ خِلطی به سببِ نزاری <ـِ اهریمنْ‌خواهانه>* بند نیاید؛ و خاکِ اندرونیِ خوراک، به خاکِ خِلطی که در سرشت است <پیوند خورَد>*، تا که، «*قوام*» (=gīrišn) خاکِ خِلطی به سببِ سستی <ـِ اهریمن‌خواهانه،>* ازهم‌نگسلد.(۶۹)

همه‌یِ این‌ها برایِ آن است که <پابرجاییِ سازمانِ>* سرشت به سببِ یورشِ اهریمن و لرزه‌هایَش [یا: گزندهایَش] تباه‌ناشدنی و سامان‌یافته بماند؛ و زیندگی (=زیوِش) مردمان با کمکِ خورش‌هایِ ترازمندِ سازگارکنندهْ بِسامان شود.

ولی گاهی <برایِ سازگاری و سامانِشِ سرشت، تجویزِ>* دارو نیز <بایستمند>* است، تا که، گزافهْ‌خواری با زورِ دارو فرو افکنده شود، و یا، کمبودِ خوراک <برطرف شود و خوراکِ خِلطی در سرشت>* با نیرویِ دارو ذخیره شود؛ و قوایِ آبگونه‌ها / اَخلاط به ترازندگی رسد.

XVIII

(ب). <دربارهِ‌یِ گوهرِ تباهی‌ناپذیرِ تن و جانِ اَمشاسپندان و آفریدگانِ آسمانی:

ذاتِ گوهرینِ تن و جانِ هستندگانِ آسمانی به گونه‌ای ست که:>* جانِشان با <ذاتِ مینَویِ>* دانایی، و، تنِ‌شان با <سامانِ مینَویِ>* درستیْ ویراسته و پیراسته شده‌است؛ <از این روی،>* قوایِ جانیْ‌شان را نسزد با هرآن گناه و تبهْ‌خویی و دیگرِ <آسیب‌هایِ اهریمنی>* به تباهی کشیده شود؛ <همچنانی که>* اَخلاطِ تنانی‌شان را نیز نسزد که با هرآن بیماری و

میرندگی و دیگرِ پتیاره‌ها<یِ اهریمنانه>* به تباهی کشیده شود.(۷۰)

XIII

<آن چه که روانْ‌پزشک می‌باید از تنْ‌پزشک، و تنْ‌پزشک می‌باید از روانْ‌پزشک وام گیرد، و، آن یاری‌ای که هر دو می‌باید از پادشاه برگیرند:>*

برابرِ آنچه که از آموزه‌هایِ دینِ بهی برمی‌آید، چاره‌جوییِ تنْ‌پزشک از روانْ‌پزشک بایستمند است؛ <به همین سان، چاره‌جوییِ>* روانْ‌پزشک از تنْ‌پزشک، به <یوبه‌یِ>* نیازِ به بهبود<ـِ تنانی نیز>* بایستمند است؛ <زیرا>* چاره‌یِ بهبودِ تنْ بازبسته‌یِ آموزانِش‌هایِ تنْ‌پزشکی است.

<چاره‌جویی و کمک‌خواستنِ>* هر دویِ آنان (=روانْ‌پزشک و تنْ‌پزشک) از شهریار نیز بایستمند است؛ <زیرا>* انجامِ بی‌عیبِ خویشکاری‌هایِ‌شان، <وامدارِ فرمان‌هایِ درستِ شهریار>* است.

XIX

<شماره‌یِ زمینه‌هایِ کارِ تنْ‌پزشکی:>*

شماره‌یِ زمینه‌هایی که کارِ <پژوهشیِ>* تنْ‌پزشکی بر آن است، پانزده تا می‌باشد:(۷۱)

۱. تخمه (=اسپرم)، ۲. پیدایش، ۳. سامانِش، ۴. گدازش، ۵. آبگونه‌ها / اَخلاط، ۶. همگِن شدن(؟)، ۷. تغییرات <ـِ عَرَضی>*، ۸. گردیدن <ـِ تن از درستی>* و وارسیِ آن، ۹. زایش (=تولیدِ مِثل)، ۱۰. پرورش، ۱۱. سرشت، ۱۲. خوی / عادت ۱۳. دادوآیین <ـِ تنْ‌درستی>*،(۷۲) ۱۴. زمان-<شناسی>*، ۱۵. <دادوآیینِ>* شهرْپزشکی (=آیین‌نامه‌یِ شهرْپزشکی).(۷۳)

XX

<کنش و، فرجامْ‌آهنگِ پزشکی:>*

کنشِ تنْ‌پزشکی، بر رویِ بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه‌یِ جهان (=عناصرِ اربعه‌یِ عالَم)، به یوبه‌یِ پاییدنِ آن از تباهی <انجام می‌گیرد>*؛ فرجامْ‌آهنگِ تنْ‌پزشکی، زدودنِ افراط و تفریط است از

همونده‌ایِ تن، آنهم برایِ سامانِشِ به‌اندازه‌یِ (=معتدل) تنْدرستی.

کنشِ روانْپزشکی، بر رویِ نیروگانِ چهارگانه‌یِ جان <انجام می‌گیرد، آنهم>*(۷۴) برایِ جفت‌وجورشدنِ درست و سازگارانه<یِ جان>* تا از برادرهایِ دروغین و دشمنِ ستیزنده<اَش>* پاییده شود؛

فرجامْآهنگِ روانْپزشکی، اندیشه و گفتار و کردار را از اندیشه‌یِ بد و گفتارِ بد و کردارِ بد پاسبانی‌کردن است؛ و، پیراسته کردنِ (=آماده کردنِ) روان است برایِ رستگاری، آنهم با کمکِ اندیشه‌یِ نیک و گفتارِ نیک و کردارِ نیک.

یادداشت‌ها

۱-این عبارت (=ب) را بدینگونه نیز می‌توان ترجمه‌کرد:

«آن نیرویي که اعضا و همونده‌ایِ بدن را برایِ تندرستی و سامان‌یابی سازگارمی‌کند».

۲-پس از این، در نوشتارِ روشنگرانه و توضیحی، نویسنده‌یِ روایت می‌کوشد جُستارهایِ بمیان‌نهاده‌شده را شرح‌دهد و فراخ‌تر نویسد؛ ولی، آرایه‌یِ موضوعیِ نوشتارِ توضیحی با آرایه‌یِ موضوعیِ سرْنامه‌یِ (=تیترِ) روایت هم‌آهنگ نیست.

کوشیده‌ایم با بهره‌گیریِ از شماره‌زنی، هم در سرْنامه و هم در نوشتار (=متنِ توضیحی)، تا آنجا که شدنی است، از سردرگمیِ خواننده در باهم‌شماری و تطبیقِ بحث‌هایِ سرْنامه و نوشتار بکاهیم.

۳-«سرشتِ آمیختگی <ـِ جهان با آلودگیِ اهریمن>*» را برابرِ «چیهْرَگ ئی گُمِزَگیهْ / čihrag ī gumēzagīh» آورده‌ایم.

از آنجا که نویسنده‌یِ این روایتِ گراسنگ (=۱۵۷)، برایِ بیماری، خاستگاهیِ اَهورایی قائل نیست، و از آنجا که هست‌وبودِ بیماری را در جهان، نشانْپذیرفته از آمیختگیِ جهانِ پاک با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن می‌داند، پس، پزشکی، می‌باید آگاه‌ترینِ همه‌یِ دانش‌ها در زمینه‌یِ تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن بر تن و روانِ مردم باشد؛ از این روی، باید از همه‌یِ دانش‌ها به آگاهی‌هایِ اورمزدی افزارمندتر باشد و به آن خاستگاه نزدیک‌تر.

برایِ پیگیریِ این بحث در ادبِ عرفانی-اِشراقیِ ایرانْزمین نیز نگاه‌کنید به عبارتي از مرصادُالعبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ سیم، فصلِ یازدهُم، ص ۲۵۳:

«همچنین در قرآن جملهٔ علومِ طبِ دینی که به معالجتِ بیماریِ «فی قلوبِهِم مَرَضٌ» تعلق دارد، حاصل است، که «وَ نُنَزِّلُ مِنَ القرآنِ ما هُوَ شِفاءٌ و رَحْمَةٌ لِلمؤمنین». و بَل، که داروخانه‌ای است جملهٔ معاجین و اشربه در او جمع که ....».

۴-هر یک از پزشکی‌هایِ مینَوی و گیتیایی، دو بخش دارند: فراگسترانه (=عام) و ویژستانه (=خاص)؛ پس چهار گونه پزشکی داریم به گونه‌یِ زیر:

۱. مینوْپزشکیِ فراگسترانه؛

۲. مینوْپزشکیِ ویژَستانه؛

۳. گیتیْ‌پزشکیِ فراگسترانه؛

۴. گیتیْ‌پزشکیِ ویژَستانه.

پس از این، در چهار بندِ سپسین، نویسنده‌یِ روایت، یک‌به‌یک، بِسانِ گزیده، فرجامْ‌آهنگ و دلآهنگِ از هستی داشتنِ این چهار دسته‌یِ پزشکی را برمی‌شمرد.

۵-«آموزه‌هایِ درمانگران» را برابرِ «دُرُستَبِدان هَمّوُگ / drustabēdān hammōg» آورده‌ایم. می‌توان «دُرُستَبِدان نـامَگ / drustabēdān ˣnāmag» نیز خواند؛ که می‌شاید سخنْ‌گوشه‌یِ نویسنده‌یِ روایت به کتابیِ پزشکی زیرِ نام «کتابِ آموزه‌هایِ درمانگران» نیز باشد.

۶-خواننده‌یِ نکته‌یاب به یاد دارد که پزشکی از بنیاد دو بخش است: مینوْپزشکی و گیتیْ‌پزشکی؛ و نیز هر کدامِ از آن دو، دو گستره دارند که در چند عبارتِ پیشین فراگفته شد؛ و نیز به یاد دارد که روانْ‌پزشکی بخش ویژسته‌یِ مینوْپزشکی است؛ و تنْ‌پزشکی همان بخشِ ویژسته‌یِ گیتیْ‌پزشکی است؛ اکنون، تنْ‌پزشکی که بخشِ ویژسته‌یِ گیتیْ‌پزشکی است خود، نیز شش رشته است.

پس از این، نویسنده‌یِ روایت، البته به همراهِ درهم‌ریختگیِ معمول در دستنویس‌هایِ دینْ‌کرد و کمیِ جابه‌جایی، به یادکردِ رشته‌هایِ شش‌گانه‌یِ تنْ‌پزشکی می‌پردازد.

۷-«اَهلاییْ‌درمانی» را برابرِ سخنوارهٔ پهلویِ «اَهلاییهْ بِشازیشْنیه / ahlāyīh bēšāzišnīh» آورده‌ایم. دینْ‌واژه‌یِ «اَهلایی» در زبانِ پهلوی به معنایِ «زهد و پارسایی» است.

در اینجا، نظرِ نویسنده این است که از راهِ زهد و پارسایی بِهْترین شیوه‌هایِ درمانِ تن و روانِ بندگان فراهم می‌آید.

۸-دربارهٔ شایندگیِ «مَنْتْرَ-درمانی» نیز نگاه کنید به عبارتِ زیر از وندیداد، فْرَگردِ هفتُم، بندِ ۴۴):

VEN, Pah, VII, 44): ka was bēšāzēnīdārān ham rasānd, spītāmān —

zardušt!

kē pad kāṛd bēšāzēnīdan (kū xōn ... rang(?) brīnēd), kē pad urwar bēšāzēnēnd (kū dārūg dahēd), kē pad mānsarspand bēšāzēnēnd (kū afsōn kunēnd):

«təm. uϕra. haṇjasāṇte. yat. maϕrəm-spəṇtəm-baēṣ̌azīm».

ān ī ēdar ham ˣrasēnd kē pad mānsarspand bēšāzēnēnd.

۹-واژه‌ای را که با گمانمندی «زهرناکی» خوانده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ ( ) نوشته‌آمده‌است؛ ما آن را با گمانورزی «waxš / وَخْش» یا «ویش / wiš» خوانده‌ایم. یکی از معناهایِ واژه‌یِ وَخْشِ پهلوی، سوختن و سوزش و مانندِ این است؛ ولی در اینجا برایِ این واژه‌یِ شک‌پذیر، برابرِ درست و سرراستی نتوانستیم یافت.

بسا که واژه‌یِ خوانده‌نشده، معنایی نزدیکِ به سرایت و مسری بودنِ بیماری را برساند.

اگر قرائتِ «ویش» را بپذیریم، به معنیِ «زهر» خواهدبود. به‌هرروی، این واژه و نگارش در بُنْدَهِش به همراهِ «بَزَگ / بِزه» نوشته‌آمده‌است.

مهردادِ بهار، واژه و نگارشِ بُنْدَهِش را «واخش» خوانده و بی هیچ توصیفی، ترجمه‌نکرده‌است.

بسا بتوان واژه و نگارشِ بُنْدَهِش را نیز «ویش» خوانْد و زهر و زهرناکی ترجمه‌کرد؛ شاید نویسنده‌یِ بُنْدَهِش نیز از کاربردِ این صفت (=ویش)، سخنْ‌گوشه به زهرناکیِ گناه و بِزه داشته‌است.

به‌هرروی، نگاه کنید به بُنْدَهِش، دست‌نویسِ ت د ۲، برگْ‌نوشتِ ۱۴۲، خطِ چهارُم، سخنواره‌یِ «ویش(؟) ئی بَزَگ؛ یا: وَخش(؟) ئی بَزَگ»؛ و نیز، همان، برگْ‌نوشتِ ۱۹۳، خطِ یازدهُم:

(بندهِش، ت د ۲، ۱۹۳، ۱۱): abārīg ˣwiš(?) [V: waxš] ī bazag, ī andar tan-iz, čiyōn abārīg ʿdēwīg ˣwišʾ andar gētīg.

۱۰-سخنواره‌ای راکه درونِ دو قلاب نهاده‌ایم، به گمانِ ما از آنِ بخشِ گیاهْ‌درمانی است.

خِرَدْپذیر آن است که گیاهْ‌درمانی، پس از مَنْتْرَ-درمانی، درمانی ریشه‌ای‌تر باشد؛ ولی رونْدِ سخن در اینجا آنگونه که ما دریافته‌ایم، درهم‌ریختگی دارد.

۱۱-خواننده‌یِ نکته‌دان در نظر دارد که نویسنده‌یِ روایت، پیش از این، از شش رشته‌یِ تنْ‌پزشکی نام

برد؛ پس از آن، هر کدام را برابرِ آرایه‌اي که نشان دهنده‌يِ شایندگی و گرانپایگیِ آن است رده‌بندی می‌کند. ضمنِ بیانِ زینه و مرتبه‌يِ هر کدام، از سخنانِ وِی برمی‌آید که مَنْثْرَ-درمانی شاینده‌ترین رشته‌يِ تنْ‌پزشکی است و نیشتر-پزشکی واپسینِ آن. ولی هیچ از اهلایی-پزشکی سخني بمیان نمی‌آورد.

در بُنْ‌نوشتِ پهلوی، پس از این، نویسنده‌يِ روایت، به بخش‌بندی‌هايِ روانْ‌پزشکی می‌پردازد.

آیا نویسنده یا نویسندگانِ این روایت (=۱۵۷)، روانْ‌پزشکی و اهلایی-درمانی (=پارسایی-پزشکی) را یکي دانسته‌اند؟

۱۲-خواننده‌يِ نکته‌سنج بدین نکته روی‌کند که، نویسنده، نخست از پیشگیری سخن‌می‌آغازد، دودیگر از درمان.

۱۳-در ریگْ‌وِدا، شاه دارایِ توانِش‌هایِ سه‌گانه است؛ به گونه‌يِ زیر:

«دینْ‌یاری»، «شهریاری / جنگاوری» و «پزشکی».

در این روایتِ از دینْ‌کرد (=۱۵۷)، با بخش‌بخش شدنِ خویشکاری‌هایِ سه‌گانه روبه‌رو هستیم؛ به گونه‌اي که در اینجا شاه، دیگر دارایِ خویشکاریِ پزشکی نیست؛ شاه نه تنها در پزشکیِ زورفرما نیست؛ بلکه گزینِشِ پزشک و درمانگرِ بزرگِ ایران نیز بر گردنِ مجتهدِ اَعلَمِ زمانه است. آن مجتهدِ اَعلَم خود می‌باید دارایِ پیشْ‌بایسته‌هایي در اندیشه و منش باشد تا بتواند پزشک و درمانگرِ بزرگِ ایران را برگزیند. آنچه پس از این می‌آید، به گمانِ ما، آن پیشْ‌بایست‌هایي (=شرایطي) است که مجتهدِ اَعلَمِ زمانه یا همان زرتشت‌وارترینِ همه‌يِ دینداران / zarduxštrodom می‌باید دارا باشد.

۱۴-«دینْ‌آموخته» را برابرِ «وِه-دِن نیگِزیگ / wēh-dēn nigēzīg» آورده‌ایم؛ پافشاریِ نویسنده بر آموختگی آنهم در دینِ بهی از آن رو ست که پزشکِ ایران، نه آموخته و کاردیده با هر دیني، بلکه تنها با سنجه‌هایِ دینِ بهی می‌باید گزین شود.

۱۵-آنچه که ما از این بند، و دو سخنواره‌يِ درازگویانه‌يِ پس از این درمی‌یابیم این است:

شاهِ کشوربانِ دینْ‌آموخته، در گزینِشِ روانْ‌پزشک، دستورْمردِ به مقامِ اَعلَمیّت رسیده، یعنی «زرتشت‌وارترینِ همه‌يِ دینداران / zardxuštrodom» را که دارایِ سی و اندی سرشتْ‌نشان (=خصلت) است برمی‌گمارد تا ایشان دیگرِ پزشکانِ کشور را برگزینند؛ در حوزه‌يِ تنْ‌پزشک نیز، شاه، درمانگرِ بزرگِ ایران را برمی‌گمارد تا دیگرِ تنْ‌پزشکانِ کشور را برگزیند؛ تنْ‌پزشکي که

سرشتْنشان‌هایِ او نیز یک‌به‌یک برگفته‌شده‌است.

اما فراروندِ سخن، در بسترِ سخنِ پهلوی، به گونه‌ایِ ست که می‌توان معنایيِ دیگر را نیز از آن برکشید؛ بدین سامان که:

خودِ مجتهدِ اَعلَمِ صاحِبِ فتوا همان روانْپزشک است که می‌باید دارایِ سی و اندی سرشتْنشان باشد. و خودِ تنْپزشک، همان درمانگرِ بزرگِ ایران است که می‌باید دارایِ همان سرشتْنشان‌هایيِ باشد که نویسنده‌یِ روایت در جایِ خود، به آن انگشتِ سخن نهاده است.

معنایيِ که به گمانِ ما احتمالِ آن بسیار کم است.

۱۶-«اصالتِ دینی» را برایِ «دِن واسْپُوهْرَگان / dēn wāspuhragān» آورده؛ و معنایِ «داشتنِ ویژه‌ترین گونه‌یِ دینداری» را از آن مراد کرده‌ایم.

۱۷-سخنواره‌یِ «یَزِشگرِ برترین قوه‌یِ اَخْوْ [یا: ستایشگرِ اندیشه‌یِ نیک] را برابرِ «هو-اَخْوْ یَشْتار / hu-axw-yaštār» آورده‌ایم.

۱۸-«مینوْبین» را برابرِ «مِنُوگ وِنیشْنْ / mēnōg wēnišn» آورده‌ایم؛ آنچه که از آموزه‌های دینْ‌کرد دستگیرمان شده این است که: شخص، از رهگذارِ تَفَقُّهِ در دین و دوریِ از گناه، نه دوریِ از نیکو-دَهِش‌ها و نِعَمِ مادی، می‌تواند به بینِشِ مینَوی برسد و چیزها را در پاکيِ ناب و ویژه‌یِ خود، بی‌از حجاب ببیند؛ سخنواره‌یِ مینوْبین نیز در همین چارچوبِ اندیشه‌ای معنا می‌یابد.

۱۹-برخيِ از این سرشتْنشان‌ها در دستنویسِ پهلویِ اِم. او ۲۹ بازنویسی شده است؛ نگاه کنید به:

مزداپور، کتایون، داستانِ گرشاسپ، تهمورس و جمشیدِ گلشاه و متن‌هایِ دیگر، ص ۴۵۷، پانزده هنرِ موبدان.

۲۰-شماريِ از این سرشتْنشان‌هایِ پیشگفته در دادِستانْدینیک، پرسشِ ۴۷ اُم، بندِ ۳۸ اُم نیز دیده‌می‌شود؛ نوشتارِ پهلوی را در دستنویسِ ت د ۴ الف، برگْنوشتِ ۳۱۴ اُم، سطرِ ۱۴ تا ۱۷ پیگیری کنید.

۲۱-«دارنده‌یِ شناختِ وَهْمَنانه» را برابرِ «شْناس وَهْمَنیگ / šnās wahmanīg» آورده‌ایم؛ نویسنگانِ دینْ‌کرد، مرتبه و زینه‌یِ بهمن را، بی درنگ، پس از اورمزدِ جهانْ‌آفرین می‌دانند؛ شناختِ وَهمنی یا وَهْمَنانه نیز ناظر به دانشيِ ست که یک پله از شناختِ جهانْ‌آفرین پایین‌تر است و مجتهدِ اَعلَمِ زمانه یا شاهِ فرزانه‌یِ خداترسِ دینْ‌آگاه، در جایگاهِ نمایندگانِ زمینيِ او، با پیروی از اندرزهایِ دینِ بهی، در همین تنِ خاکی و در همین جهانِ مادی می‌توانند، هم، به مرزِ بینِشِ مینُوانه، و هم به

مرزِ بینِش و دانِش وَهمنانه، البته تا آنجا که در جهانِ مادی زیرِ تازِشِ خُردکننده‌ي اهریمن شدنی ست، دست یابند.

براي پیگیريِ بحث، در همین کتابِ سومِ دینْ‌کرد نگاه کنید به کرده‌هاي شصتُم و، صد و هشتُم.

۲۲-بی شک، به سرشتْ‌نشانيِ نظر دارد که با آن، شخص، در اینجا مجتهدِ اَعلَم، به درجه‌اي از کمال و رسایی و فرساختگی رسیده است که در بی‌طرفی زبانزد است.

۲۳-واژه‌اي را که با گمانمندی «نانیوشیدن» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ «» نوشته آمده است که خوانشِ نمایین و ظاهريِ آن، «هُنیاگیه / huniyāgīh» است. ولی قرائتِ «هُنیاگیه / huniyāgīh» براي واژه‌ونگارشِ درنظر، با بُنْ‌باورهاي دینِ مزدایی همخوانی ندارد؛ زیرا نمی‌توان پذیرفت که پردازندگانِ دینْ‌کرد، در ستیزِ با زیرْساخت‌هاي اندیشگانيِ دوره‌يِ ساسانی، گوش را از شنیدنِ صداي خنیاگری محروم کنند و مردم بویژه بزرگانِ دین را به پرهیزِ از موسیقی فراخوانند؛ از این روی، به‌گمانِ ما، واژه‌ونگارشِ درنظر تنها می‌تواند کژنویسی‌اي براي «اَ-نیوشاگیه» باشد.

۲۴-«چهار اندامِ دیگر» را برابرِ سخنواره‌يِ پهلويِ «چَهار پِشَگان / čahār pēšagān» آورده‌ایم.

روشن است که سخن گِردِ پنج هموندِ (=عضوِ) برشمرده در بالا ست.

یکي از معنی‌هايِ واژه‌يِ پهلويِ «پِشَگ / pēšag»، آنگونه که دکتر مهشیدِ میرفخرایی ترجمه کرده‌است، «اندام، عضو، بخش» است.

در بُنْدَهِش نیز به همین معنيِ اندام بکاررفته است. براي نمونه نگاه‌کنید به:

(بُندَهِش، ت‌د۲، ۲۲۲، ۷ - ۸): ... srāyēnīdan ǰud-ǰud mōy ud pōst ud axw(?) [V: ˣgyān(?)] ud xōn ud pay <ud> čašm ud gōš ud anyīg «pēšag» ( ) bē-dād.

۲۵-«همراستا» را برابرِ واژه‌اي از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که هم می‌توان آن را «هَمْواز / ham-wāz» خواند؛ به معنيِ وحدتِ کلمه و همواژگيِ دین و دولت؛ و هم می‌توان «هَمْناف / ham-nāf» خواند؛ آنگونه که دومناش خوانده است، به معناي «از یک ناف و تخمه و گوهر».

۲۶-«دوستدارِ روان» را برابرِ «رُوان دُست / ruwān dōst» آورده‌ایم؛ آیا دوستدارِ سلامتِ روان است؟ آیا در کارِ درمان به امورِ روانی توجه دارد؟ یعنی تن را به کمکِ روان درمان می‌کند؟

۲۷-«به یاد دارنده‌ِ نوشته‌ها» را برابرِ «وَرْمْ نیبِگ / warm nibēg» آورده‌ایم؛ آیا سخنْ‌گوشه به نوشتارگانِ پزشکی دارد؟

اگر چنین است، آیا در آموزشِ پزشکی سنتیِ نوشتاری در میان بوده است؟ آیا طبِّ بقراطی آنهم در کتاب یا کتابچه‌هایی در دسترسِ تنْ‌پزشکان بوده است؟ نویسندگانِ این روایتِ دینْ‌کرد (۱۵۷=) آیا بخش‌بندیِ پزشکی به روانْ‌پزشکی و تنْ‌پزشکی را از سنتِ یونانی به وام ستانده‌اند یا بـروبارِ آزمایش‌ها و آموخته‌ها و کوشش‌ها و جُست‌وجوهایِ آزمونْ‌بنیاد (=تجربیِ) خودِ آنان است؟

۲۸-بی هیچ گمانی به بحثِ جوهر و عَرَض نظر دارد و نیز به تغییر و تبدلِ اَعراض، آنـهم بـرابـرِ فرزانِشِ ارسطویی که تغییر را تنها در عوارض (=اَعراض) شدنی و توانستنی می‌داند.

۲۹-«پزشکِ نیامیخته» را برابرِ سخنواره‌ای از نوشتارِ پهلوی آورده‌ایم که ما آن را «اَ-گُمِگ-بیزِشک / a-gumēg <b>izešk مـی‌خوانـیم؛ نـویسنده‌یِ ایـن بـخش (=بـخشِ پـزشکی)، در برگْ‌نوشته‌هایِ سپس‌تر (=جُستارِ ۱۲، بندِ پنجُم چاپِ مَدَن برابرِ با 19 - 18 .164)، نگریسته‌یِ خود را از سخنواره‌یِ «پزشکِ نیامیخته» روشن‌تر فرامی‌گوید؛ پزشکِ نیامیخته کسـي ست کـه بـه یوبه‌یِ مزدِ اینْ‌جهانی به کارِ درمان نمی‌پردازد و تنها خدا را فرادیدِ خود دارد؛ و هر گونه‌یِ دیگر را «پزشکِ آمیخته» نام می‌نهد.

۳۰-برایِ وارسیِ این فروزه (=دوستِ بیماران) نگاه کنید به گزارشِ پهلویِ وندیداد، فرگردِ بیست و دوم، بندِ پنجُم.

VEN, Pah, XXII, 5): ēdōn ō tō man āfrīnēnēm ....

ān ī nēk dahmān-āfrīn (kū dārišn bē-kunam).

ayyārēnēd ō a-wēmār (kū tā wēmār nē bawēd ōy-iz ayyārēnēd) ōy wēmār dōst kunēnd.

۳۱-«دارنده‌یِ صدایِ گرم» را برابرِ «چَرْبْ ئِواز / čarb ēwāz» آورده‌ایم؛ که معنایِ واژه‌به‌واژه‌یِ آن: چربْ‌زبان» است؛ ولی امروزه چربْ‌زبان به مردِ دارنده‌یِ زبانِ فریبا گفته می‌شود؛ در سامانیِ که نویسنده‌یِ روایت شاید سخنْ‌گوشه‌ای به گفتارْدرمانی دارد.

۳۲-«کاردان» را برابرِ «اَسْپینْج فْرَهَخْتْ / aspinǰ frahaxt» آورده‌ایم؛ معنایِ واژه‌بـه‌واژه‌یِ آن: «فرهیخته و آماده در پذیرایی از بیماران» است.

۳۳-در وندیداد، فرگردِ بیست و دوم، از پاذْآفرینشِ ۹۹۹۹۹ بیماری به دستِ اهریمن سخن می‌رود و نیز از یارگیریِ اورمزد از اَریَمَن برایِ رودررویی با بیماری‌هایِ اهریمنی سخن می‌رود.

۳۴-واژه‌یِ «وَشْتیهْ / waštīh» در پهلوی، به‌گمانِ ما سخنْ‌گوشه به ترنجیدگیِ اندام‌ها (=اِفلاج) و کژاندامی دارد؛ معنایِ «***دگر شدنِ تن از درستی***» نیز دارد.

۳۵-«مزه‌چشانی» را برابرِ «مِزَگْئومَنْدیهْ / mēzagōmandīh» آورده‌ایم؛ این واژه نشان می‌دهد که تدوین‌کنندگانِ این روایت، بیماری را برابرِ تضعیفِ قوایِ چشایی می‌دانسته‌اند؛ یعنی در آزمون‌هایِ خود، به این باهم‌آیی، یعنی باهم‌آییِ تضعیفِ قوه‌یِ چشایی و بیماری آگاهی داشته‌اند؛ پس: تنْ‌درستی نیز برابر بوده است با بازگشتِ نیرویِ چشانی یا همان مِزَگْئومندی در نوشتارِ پهلوی.

۳۶-فراروندِ سخن، به گونه‌ای ست که خواننده را به نیکی‌هایِ پزشکی که بهره‌یِ خودِ پزشک می‌شود راهنمایی می‌کند. در زمینه‌یِ روانْ‌پزشکی، بهره‌ای که از آنِ روانْ‌پزشک می‌شود راستی و پرهیزگاری، و نیز میانجی شدن میانِ آموزانِش‌هایِ اَمْشاسْپَندِ اردیبهشت و روانِ مردم است؛ در زمینه‌یِ تنْ‌پزشکی، بهره‌ای که از آنِ تنْ‌پزشکی می‌شود، میانجی شدنِ میانِ اَرْیَمَن —همکارِ اَمْشاسْپَندِ اردیبهشت— و تنِ مردم در ابزارهایِ درمان است.

۳۷-«راستی و پرهیزگاری» را برابرِ «راسْتْ تَرْسَگاه / rāst tarsagāh» آورده‌ایم؛ از آنجایی که «اردیبهشت»، ایزدِ راستی و پرهیزگاری است، سخنواره‌یِ rāst tarsagāh می‌تواند جمله‌یِ بَدَلِ اَمْشاسْپَندِ اردیبهشت باشد؛ ولی از آنجایی که این جُستار (=هفتُم) به برشمردنِ نکوییِ پزشکی می‌پردازد، چنین می‌نماید که نویسنده، معنایِ زیر را فراندیشه‌یِ خود داشته است:

دستْ‌آموزیِ امشاسپندِ اردیبهشت —که نیز موکلِ بر بیماری و شفا ست— راستی و پرهزگاری را بهره‌یِ روانْ‌پزشک می‌کند.

و نیز نگاه کنید به: اوشیدری، دانشنامه‌یِ مَزْدَیَسنا، زیرِ ماده‌یِ «اردیبهشت».

۳۸-«چاره‌خواهی از اَرْیَمَن» را برابرِ «اِرْمان-خْواهیشْنیهْ / ērmān-xwāhišnīh» آورده‌ایم.

نگاه کنید به یسنایِ پهلوی، هاتِ ۵۴ اُم، بندِ یک و دو:

54.1 ān ērmān xwāyišnīh ō rāmišn ras ō narān nārīgān zardušt [kū-šān pad rāmišn bē-kun] wahman rāmišn-iz [tō-iz ēn kār ōh-kunišn]. kū ka ān ī dēn kāmag [ī dēn-būrdār] arzānīg bawēd pad mizd [mizd ī mēnōg] ān ī ahlāyīh tarsagāy [hāwišt] xwāstar hānd

[hāwišt ī nēk] pad ān xwāyišn ān ī ohrmazd mehīh kunānd [kū-m dēn pad paywand bē-rawād. būd kē mōwbēdān mōwbedīh guft]. ***nigēzist časrišamrōdīg gōwišn.***

54.2 ***ahlāyīh ābādīh ī pahlom ast .... nigēzisr srišamrōdīg gōwišn.***

ērmān xwāyišnīh yazam amāwand ī pērōzgar ī ǰūd bēš kē mahist az ahlāyīh sraw. ....

عبارتي از بُنْدهش نیز به خویشکاريِ اریمن پرداخته‌است؛ نک:

بُنْدَهِش، ت د ۲، ۱۷۷، ۲): aryaman amahraspand, ān mēnog kē bēšāzišnīh az hamāg dard ō dāmān dād. čiyōn gōwēd kū: har dārūg dard bē-zadan rāy dāmān xwarēnd ka man ohrmazd, aryaman pad bēšāzišnīh nē rasēd, ān dard wēh nē āmadan.

۳۹-«اَرْیَمَنْ»، ایزدِ درمانْ‌بخش؛ ایزدي که دردِ جهانیان را دارو و درمان می‌بخشد؛ اَئیریَمَن، یعنی یاور و دوست؛ نخستین پزشکی بوده که چاره و درمانِ دردها و ناخوشی‌ها به دستِ او سپرده شده بوده است (بهره از اوشیدری، دانشنامه‌یِ مَزْدَیَسْنا).

۴۰-تَنْ‌پزشک، در کارِ درمان، نیازمندِ گیاه و کارد و نیشتر و حتی تفتاندن از رهگذارِ آتشْ‌درمانی است؛ ولی پایه‌ای‌ترین ابزارِ روانْ‌پزشک، ابزارِ خیم و خِرَدِ خودِ وِی است. نویسنده‌یِ روایت نیز این معنا را با سخنواره‌یِ پهلَویِ «خِم ئُد خِرَدْ اَبزار / xēm ud xrad abzār» فرامی‌گوید. سخنواره‌یِ درنظر را «استوار بر ابزارِ خیم و خِرَد» ترجمه کرده‌ایم.

از رَوندِ سخن آشکار است که سرانگشتِ سخن به خیم و خِرَدِ خودِ روانْ‌پزشک در دوره‌هایِ گوناگونِ کارآموزی، از آسرونی تا جایگاهِ روانْ‌پزشکِ کشوری، دارد؛ کارآموزِ دوره‌یِ روانْ‌پزشکی، نخست، در آیینکده یا هیربدستان یا موبدستان، اندر کارِ آموزش‌هایِ نگَرْوَرزانه (=نظری / theoretical) می‌شده است؛ پس از گذرانِ دوره‌هایي، و آموختنِ نوشتارگانِ موبدی، برایِ گذراندنِ دوره‌هایِ کاروَرزانه (=عملی)، نخست به کوچک‌ترین یگانِ مردمیک (=اجتماعی) فرستاده‌می‌شده‌است؛ گزینشِ وِی به پلّه‌وپایه‌یِ بالاتر بر مبنایِ، نخست، رفتارِ خردمندانه‌یِ او با

مردمان (=xēm ud xrad abzār)، دو دیگر، برمبنایِ توانِ درمانِ او بوده است.

۴۱-نگریسته‌یِ نویسنده این است که:

روانْ‌پزشک نخست می‌باید در پایین‌ترین زینه و گامه‌یِ روانْ‌پزشکی، یعنی «مانْ‌بیزِشکیه / mān-bizeškīh» در زمینه‌یِ درمان، شایستگی‌هایی کسب کند تا بشود او را به مقامِ بالاتری برگزید؛ ولی کسی که در گامه‌هایِ فرودینِ روانْ‌پزشکی در کارِ درمانِ بیماران نتوانسته شایستگی‌ای به‌دست آورد، شایستگیِ آن را ندارد به گامه‌ای فرازتر و بالاتر، برایِ نمونه «ویس-بیزشکیه / wis-bizeškīh» نشانده‌شود.

۴۲-برایِ یک بررسیِ همسنجانه (=تطبیقی) نگاه کنید به عبارتِ زیر از گزارشِ پهلویِ وَندیداد، فْرَگَردِ هفتُم، بندهایِ ۳۶ تا ۳۹:

_VEN. Pah, VII, 36 - 39):

36. dādār! ka awēšān māzdesn pad bizeškīh frāz-šawēnd, pad kadār pēš āzmāyišn?

37. u-š guft ohrmazd (kū): pad dēw-ēsnān pēš ēd āzmāyišn čiyōn pad māzdesnān; ka fradom dēw-ēsn kirrēnīd bē ān mirād; ka dudīgar dēw-ēsn kirrēnād bē ān mirād; ka sidīgar dēw-ēsn kirrēnād bē ān mirād; an-ˣuzmūdag ān tā ō ˣhaē, hamē-rawišnīh.

38. ma-iz pas māzdesn pad bē-āzmāyišnīh, bē āzmāyišnīh ma-iz kirrēnēnd māzdesn, ud ma-iz pad kirrēnišn rēšānd.

agar pas māzdesn pad bē-āzmāyišnīh bē-āzmāyišn, agar kirrēnānd māzdēsn, agar pad kirrēnišn rēšānd, bē, ān ō rēš-iz abar rēš tōzēnd, pad bazag ˣrēš-tōzišn.

39. ka fradom dēw-ēsn kirrēnīd bē ān rasād, ka dudīgar dēw-ēsn kirrēnīd bē ān rasād, ka sidīgar dēw-ēsn kirrēnīd bē ān rasād, uzmūdag ān tā ō hamē, hamē-rawišnīh.

۴۳-رویِ‌هم‌رفته، عبارتِ پهلوی، در اینجا دچارِ درهم‌ریختگی شده و تاریکْ‌نما ست.

واژه‌اي را که با گمانمندی «درمان کردن» ترجمه کرده و در آوانویسی «kardan» خوانده‌ایم، می‌تواند نگارشِ کژوکاسته‌اي براي واژه‌يِ پزشکيِ «کیرِّنیدَن / kirr<ēnī>dan» باشد، که در این سامان، ترجمه‌ي عبارتِ درنظر، «اگر هنگامِ جرّاحی / تنْ‌شکافی سه تن زیرِ دستَش بمیرد» معنامی‌دهد. روشن‌تر اینکه در وندیدادِ پهلوی، دانشواژه‌ي «کیرِّنیدَن / kirrēnīdan» به معنيِ جراحی و تنْ‌شکافی است.

براي دنباله‌گیريِ این بحث نیز نگاه کنید به عبارتي از همین کتابِ سومِ دینْ‌کرد، کرده‌يِ ۲۲۹اُم؛ که در آنجا نویسنده می‌کوشد درستْ‌نمود و توجیهي خِرَدْشکیب براي راستینگی و حقانیتِ سه بار آزمون در همه‌يِ دانش‌ها، بویژه پزشکی بیابد.

uzmāyišn sar, sē bār uzmōdag kas ˇciš.

ˇciyōn abar ān ī ēwāzīg bizešk, fradom pad bōxtan ī-š az darmān-burdārīh sē tan az wēmārīh, pad hu- bizeškīh [V: hu-ˣbizešk] wizīrēnīdan padiš hilēnd; ud pad murdan ī-š az darmān-burdārīh fradom sē, pad ʿzūr bizeškīh' wizīrēnīdan u-š šūdan(?).*

ud abārīg-iz ēk-ēk kār ī gēhān

۴۴-«پزشکِ پارساي آمیخته» را برابرِ «اَهلایی گُمِگ / ahlāyīh gumēg» آورده‌ایم؛ نگریسته‌يِ نویسنده این است که: بجز پزشکِ مطلقاً پارسا، که تنها با عشقِ به پارسایی مردم را معالجه می‌کند، دیگرِ پزشکان، حتی آن‌هایي که گرایش‌هايِ نیرومند یا سستی به پارسایی دارند، از آنجا که دل و جانِ آنان آمیخته و گرایانِ به ثروت‌هايِ اینْ‌جهانی و زمینی است، پزشکانِ دروغین‌اند.

۴۵-«پروانه» را برابرِ «فْرَموُدَن / framudan» آورده‌ایم؛ یعنی: پزشکِ دارايِ جواز براي کار.

۴۶-دریافتِ ما از دو واژه‌يِ پهلويِ «نیدُم و اَبَردُم / nidōm tā abardom» این است که به طبقاتِ مَردُمیک (=اجتماعی) نظر دارد.

اگر دریافتِ ما درست باشد، می‌توان نظر داد که مزدِ پزشکان ثابت نبوده و متناسبِ با درآمدِ افراد بوده است. این، آن نوع از اخلاق است که در نهادهايِ کنونيِ مَردُمیک، براي همیشه گم شده است.

وندیداد، فرگردِ هفتُم، بندهايِ ۴۱ تا ۴۳ به ماده‌يِ پرداختِ دستمزدِ پزشکان پرداخته است.

در گزارشِ پهلویِ وندیداد، فرگردِ درنظر، دو واژه‌یِ «نیدُم / nidōm» و «اَبَردُم / abardom» به تقسیماتِ کشوری نظر دارد از قبیلِ: «مانْبِدیه / mānbedīh» تا «دَهیْبِدیه / dahibedīh».

۴۷-«از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» را برابرِ «اَز کَهیشْت تا مَهیستْ گُوسْپَندْ / az kahist tā mahist gōspand» آورده‌ایم؛ سخنِ پهلوی کمی تاریکْ‌نشان (=مُبهَم) می‌نماید؛ یعنی از عبارتِ پهلوی نمی‌توان دریافت که «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» نیز بخشی از خویشکاری‌هایِ پزشکان در امرِ درمان است؟

همچنانی که مردم، از فرودست‌ترین تا فرادست‌ترین معالجه می‌شوند، آیا معالجه‌یِ جانوران نیز بخشی از خویشکاری‌هایِ تنْ‌پزشکان بوده است؟

یا، این سخنواره، یعنی: «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند»، نمایانگرِ میزانِ مزدِ پزشک است؟

یعنی، پزشک، برابرِ مزدِ خود را متناسبِ با پایگانِ مَردُمیکِ (=اجتماعیِ) هر کس، گوسفند برمی‌دارد؟

اگر این گزارش و تعبیر از سخنواره‌یِ بالا درست باشد، پس، نظرگاهِ نویسنده‌یِ روایت، از سخنواره‌یِ بالا این است که مزدِ پزشک، از مردمِ فرادست گرفته تا فرودست، از جانورانِ کوچک گرفته تا بزرگ، متغیر و دگرشونده است.

گمان و بازشناختِ ما این است که سخنواره‌یِ پهلویِ در نظر، به مزدِ پزشک می‌پردازد؛ و سخنْ‌گوشه‌یِ نویسنده به «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» نیز در همین راستا معنا دارد. ما نیز ترجمه‌یِ خود را در همین راستا پی گرفته‌ایم؛ هر چند که بُنْ‌نوشتِ پهلوی، دستِ کم در سامانِ کنونی‌اَش، این ترجمه را برنتابد.

ویژه آنکه، عبارتی از همین روایت [=پرسمانِ دوازدهُم، شماره‌یِ (ب)]، تنْ‌پزشکی را زیرْمجموعه‌ای از پیشه‌یِ کشاورزی (wāstaryōšīh) می‌شناسد. آیا این معنا، می‌تواند در راستداشتِ این نظر باشد که از خویشکاری‌هایِ تنْ‌پزشک، درمانِ جانوران (=دامْ‌پزشکی) نیز هست؟

از این روی، رایْ‌جویی (=تصمیمِ) در ترجمه‌یِ عبارتِ بالا با اندکی دشواری روبه‌رو ست:

سخنواره‌یِ «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند»، هم می‌تواند سخنْ‌گوشه‌ای به دامْ‌پزشکی (=جانوِرْدرمانی)، در سیمایِ بخشی از خویشکاری‌هایِ تنْ‌پزشکان باشد؛ زیرا که تنْ‌پزشکی، صنفی از پیشه‌یِ کشاورزی است (البته برابرِ گزارشِ نویسنده‌یِ این روایت از زمانه‌یِ خود)؛ و هم می‌تواند

نمایانندهٔ‌ِ مزدِ نقدیِ پزشکان باشد؛ که متناسبِ با پایگانِ مَردُمیکِ (=طبقهٔ‌ِ اجتماعیِ) هر کس، از «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» متغیر است.

۴۸-کارنامهٔ‌ِ گرانسنگ و ارج ناشناختهٔ‌ِ وندیداد، فْرَگردِ هفتُم، بندهایِ ۴۱ - ۴۳ به جُستارِ پرداختِ دستمزدِ پزشکان پرداخته است؛ نگاه کنید به عبارتیِ از گزارشِ پهلویِ آن:

_VEN, Pah, 41): āsrō bēšāzēnēd (ā-š) az dahmān bē āfrīn [sē ahlaw bawē, u-š xwāstag paymānag nē āmār; ast kē ēdōn gōwē: sē ān bawē ka-š sē-hazār stīr nēst].

mān, mānbed bēšāzēnēd (ā-š) patag stōr arz (nidōm);

wīs, wīsbed bēšāzēnēd (ā-š) mayānag stōr arz;

zand, zandbed bēšāzēnēd (ā-š) 'aγrē stōr' arz;

deh, dahibed bēšāzēnēd ā-š 'wāš čahār āyōzišn' arz.

بندهایِ ۴۲ و ۴۳ اُمِ این فْرَگَرد از وندیداد، به ترتیب، هر یک به برشمردنِ دستمزدِ پزشک، در معالجهٔ‌ِ زن و پسرِ هر یک از مراتبِ شهرنشینی، از mānbed تا dahibed می‌پردازد.

۴۹-«ریشتُوزیشن»، واژه‌ایِ تخصصی، دینْ‌دادْشناسانه (=فقهی) و حقوقی است. معنایِ واژه‌به‌واژهٔ‌ِ آن، همان «جبرانِ زخم» است.

۵۰-در زمینهٔ‌ِ «پایداری در برابرِ بیماری‌ها» نیز نگاه کنید به وندیداد، فرگردِ بیستُم، بندِ سوم.

۵۱-ترجمه‌ایِ نزدیک‌تر به بُنْ‌نوشتِ پهلوی چنین است:

«تهی کردنِ (=bē) جان و تن از سازگاری و هوشندگی».

ولی، با این گزارش، به تداخل و درهم‌آمیزیِ خویشکاری‌هایِ سرشت و جان می‌رسیم که با دیگرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد در بابِ خویشکاریِ جداجدایِ جان و سرشت هماهنگی ندارد.

۵۲-«پاذْآفریدن» را همه جا برابرِ «کیرِّنیشْنْ / kirrēnišn» و «کیرِّنیدَن / kirrēnīdan» آورده‌ایم.

در زبانِ پهلوی، معنایِ دَمِ دستی و معمولِ «کیرِّنیدَن / kirrēnīdan» دریدن و جرح‌کردن و پاره‌کردن و مانندِ این است. حتی در وندیدادِ پهلوی آشکارا به معنایِ جراحی و تنْ‌شکافی است.

نویسندگانِ نامه‌هایِ پهلوی، بویژه دینْ‌کرد، هیچ‌گاه «خلقِ» اهریمنی را با دینْ‌واژهٔ‌ِ مقدسِ «آفریدن / آفْریشْنْ» فرانگفته‌اند؛ و این ریشهٔ‌ِ محکمیِ در بُنْ‌باورهایِ آنان در بابِ دوبُنی بودنِ همهٔ‌ِ امورِ جهان دارد. نویسندگانِ نامبرده خلقِ اهریمنی را همه جا با دُشنامِ «کیرِّنیشْنْ /

«کیرّنیدَن / kirrēnīdan» و «kirrēnišn» بیان‌می‌کنند؛ زیرا نیک‌می‌دانند که خلقِ اهریمن، خلق به معنایِ اهوراییِ آن نیست و پادْآفرینش است. در اینجا (=کرده‌یِ ۱۵۷ اُم، جُستارِ پانزدهُم) نویسنده، پادْآفرینشِ اهریمنی را با پیشوندِ «فْراز / frāz» ترکیب می‌کند و مصدرِ پیشوندیِ «فراز-کیرّنیشْنْ» را برایِ نشان‌دادنِ پادْآفرینشِ اهریمنی بکارمی‌برد. در بابِ «فراز-آفْریشْنْ / فـرازآفـریدنِ اَهـوراییـ» و «فراز-کیرّنیشْنْ / پادْفرازآفرینشِ اهریمنی» و معنیِ فرزانوَرانه و فلسفیِ این پیشوند (=فراز) در دفترِ سومِ این گزارش، که دربرگیرنده‌یِ کرده‌یِ‌هایِ کتابِ سوم از ۱۹۵ تا ۲۹۹ است، خواهیم‌پرداخت.

۵۳-در زمینه‌یِ «پایداری در برابرِ بیماری‌ها» نیز نگاه کنید به وندیداد، فرگردِ بیستُم، بندِ سوم.

۵۴-«بیمارهایِ واگیر» را به پیروی از دکتر جمشیدِ اعلم، برابرِ «یَسْکْ ئی اُوگارِشْنْ‌اُومند / yask ī ōgārišnōmand» آورده‌ایم.

۵۵-در ترجمه‌یِ سرتاسرِ دینْ‌کرد، از کتابِ سوم تا نهم، همه‌جا، «آهوانِ نهادی / اخلاقی» را برابرِ «آهُوگ / āhōg» آورده‌ایم؛ و از آن، «رذائِلِ اخلاقی و نهادی» را مُرادکرده‌ایم.

۵۶-معنایِ این سخنواره روشن است: دسته‌ایِ از داروها در گذشته بوده‌اند که یکسره ویژستگی و خاصیتِ دارویی داشته‌اند؛ اکنون نیز همان ویژستگی‌هایِ دارویی را در خود نگاه داشته‌اند؛ چنین می‌نماید که در آینده نیز آن ویژستگی را حفظ کنند.

خِرَدْپذیرانه آن است که نویسنده‌یِ روایت، پس از این، بکوشد نامِ گیاهیِ دارویی را ببرد که در گذشته و اکنون و آینده خاصیتِ پیشگفته را دارا باشد. ولی چنین نیست؛ پس از این، در بُنْ‌نوشتِ پهلویِ روایت، با سخنواره‌ایِ روبه‌رو می‌شویم که روشنگرِ دارویـیِ گیاهی است که در گذشته خاصیتِ زورمندِ زهری را دارا بوده است؛ اکنون، آنهم از رهگذارِ ترکیبِ با برخیِ گیاهانِ دارویی، زهرینگی و خاصیتِ زهری و کُشندگیِ آن اَزَش گرفته شده است و به کارِ دارودرمانی می‌آید؛ بسا که در آینده همه‌یِ خاصیتِ زهری‌اَش از آن گرفته شود و یکسره به‌کارِ خوراکِ انسان و دام آید.

این ناسازگاری میانِ آنچه که تعریف می‌شود با نمونهْ‌آوریِ پس از آن را، می‌باید به چه چیزیِ پیوند داد؟

آیا به حواسْ‌پرتیِ جاافتاده‌یِ نویسنده؟ آیا به آسیب‌رسانی‌هایِ جاافتاده‌یِ رونویس‌کنندگانِ خدا-بیامرز؟

ما بر این باوریم که در عبارتِ کنونی، چیزیِ به اندازه‌یِ نیمیِ از یک برگْ‌نوشته، دچارِ آسیب و افتادگی شده است؛ درونِ پرانتزِ گوشه‌دارِ ستاره‌دار، پس از این، کوشیده‌ایم با ترجمه‌ایِ گمانوَرزانه،

آنهم در سنجِش با بندِ سپسین، پاره‌نوشتار از دست رفته را بازسازیم و نشان دهیم.

۵۷-«هَلیله‌یِ کابلی» را برابرِ «هَلیلَگ ئی کابُلیک / halīlag ī kābūlīg» آورده‌ایم.

«هَلیلَج، اصناف است و بِه‌ترِ آن زرد و خُرد باشد و، خام و هلیله‌یِ سیاه و آن، خُردتر از مجموع و، کابلیِ آن از هر دو نوعِ بزرگ‌تر است و، چینیِ آن منقار دارد و، بِه‌ترینِ همه آن است که صُلب و گران و در تکِ (=تَه) آب نشیند. .... وکابلی مقویِ ذهن باشد؛ خصوصاً پرورده‌یِ آن.

وگویند نافع بود. جمیعِ اصنافِ آن تب‌هایِ کهن را نافع بُوَد. دردِ مفاصل و جذام را سود دارد و باید ....».

اختیاراتِ بدیعی، علی بنِ حسینِ انصاریِ شیرازی (=۷۲۹ - ۸۰۶)، تصحیح و تحشیه‌یِ دکتر محمد تقیِ میر.

از هلیله قبض شد؛ اطلاق رفت — آب، آتش را مدد شد همچو نفت.

مولانا جلالدینِ رومی.

و نگاه کنید به: فرهنگِ معین، زیرِ ماده‌یِ «هلیله».

۵۸-دانشواژه‌یِ «بیش» را برابرِ «بیش / bīš» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم(م).

«بیش، نامِ هندی-ایرانیِ چندین گیاه از جنسِ آکُنیتم / Aconitum (تیره‌یِ آلالگان) و، بویژه، ریشه‌یِ (در واقع، ساقه‌یِ تُکمه‌ایِ زیرزمینی) آن‌ها و زهرِ کمابیش کُشنده‌ای که از آن ریشه گرفته‌باشد».

رویشگاه در خاورِ زمین: .... [از این گیاه،] دَه گونه در گستره‌یِ جغرافیاییِ فلورا-ایرانیکا یافت می‌شود. از آن میان، دو گونه‌یِ آکنیتم ایرانشهری و آ.ککلئاره در ایران نیز بومی‌اند.

سابقه‌یِ شناختِ آکنیتم در غرب و شرق: ...... مترجمان (=اِصْطِفن بنِ بَسیل و حنین بنِ اسحاق) نامِ یونانیِ آکُنیتُم را به صورتِ اَقونیطُن / آقونیطُن معرب کردند. .....

نامِ هندی الاصلِ دیگری برایِ یکی از گونه‌هایِ «بیش» در منابعِ قدیم «هَلاهِل» است. ....

این واژه از hālahāla نیز به صورت‌هایِ hālāhala و hāhāla از سانسکریت گرفته‌شده‌است. ....

طبع و خواص: ریشه‌یِ همه‌یِ انواعِ «بیش» کمابیش زهرناک است. ...... برخی گفته‌اند که حتی بویِ آن «آدمی» را از پا می‌اندازد. ....

خواصِ درمانی: با وجودِ زهرناکیِ شدیدِ آقونیطُن و «بیش»، فوایدِ درمانی هم برایِ آن‌ها

ذکرکرده‌اند. به گفته‌یِ «دیوسکوریدس، «خانِقُ‌النمر در داروهایِ مُسَکِّنِ چشمْ‌درد به‌کارمی‌رود.
به گفته‌یِ ابنِ سینا، مالیدنِ «بیش» بر پوست، بَرَص و جذام را درمان می‌کند».
جُستارهایی در تاریخِ علومِ دوره‌یِ اسلامی، هوشنگِ اعلم، بنیادِ دایرةُ‌المعارفِ اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.

۵۹-دانشواژه‌یِ «بَلادُر» را برابرِ «balādūr» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم(م).

«بِلادُر، میوه‌یِ دو گیاهِ متشابه از جنسِ «آناکاردیوم (تیره‌یِ بَلادُریان)، دارایِ دو گونه‌یِ شرقی و غربی، همیشه سبز، بومیِ مناطقِ حارّه.

منظور از بَلادُر در متن‌هایِ قدیمِ عربی و فارسی، بلادُرِ شرقی است. ....

واژه‌یِ بلادر نهایتاً به bhallāta و bhallātaka سانسکریت بازمی‌گردد. .....

در قدیم‌ترین متنِ پزشکیِ بازمانده به فارسی، هدایةُ المتعلمینِ اخوینیِ بخاری (سده‌یِ چهارُم؛ ص ۲۵۳، ۴۱۶) به همین صورت آمده است. ....

حکیمانِ یونانیِ رومِ شرقی، شباهتی به قلب در این میوه‌یِ وارداتی دیده و آن را ana-kardia نامیدند. .... «حَبُّ القلب» نیز در بعضیِ منابعِ دوره‌یِ اسلامی به عنوانِ مترادفِ بلادُر یافته‌می‌شود. ....

ریختشناسی: قدیم‌ترین وصفِ ریختشناسیِ این میوه در دوره‌یِ اسلامی، که به نظرِ بنده (=هوشنگِ اعلم) رسیده، نوشته‌یِ کوتاهِ اسحاق بنِ عمران است:

میوه‌ای ست مانندِ دلِ پرندگان. رنگش سرخِ مایلِ به سیاهی، مانندِ رنگِ قلب.

داروشناسی: سراسرِ این گیاه گرم و خشک است. .... آنچه در این گیاه از قدیم همواره موردِ توجه بوده، روغنِ موجود در درونْ‌بَرِ میوه‌یِ آن است که آن را «عسلِ بلادر» و جز آن خوانده‌اند.

زگیل، خالکوبی و دیگرِ آثارِ جلدی را از میان‌می‌برد و، داءُالثعلب بلغمی و برص را زایل می‌کند.

خوردنِ این عسل، فواید و زیان‌هایی دارد. ....

این است که سوزاندنِ بلادُرِ درسته بر آتش و تدخینِ مقعد با دودِ آن، بواسیر را می‌خشکاند.

بعضی مؤلفانِ قدیم، سَمّیّتِ «عسلِ بلادُر» را تصریح کرده‌اند. ....

در ایران، ظاهراً از مدت‌ها پیش، استعمالِ بلادُر به استفاده از خاصیتِ سوزانندگیِ «عسل» آن منحصر بوده است».

جُستارهایی در تاریخِ علومِ دوره‌یِ اسلامی، هوشنگِ اعلم، تهران، ۱۳۸۱.

و، نگاه کنید به فرهنگِ معین، زیرِ ماده‌یِ balādūr.

و نیز نگاه کنید به سخنواره‌یِ زیر از بُنْدَهِش:

ـــ بُنْدَهِش، ت د ۲، ۱۱۵،۷): čiyōn bīš ud balādūr kū zahrōmand mardōm ud gōspand kē aziš xwarēd, mīrēd.

عبارتِ بُنْدَهِش، به خاصیتِ زهريِ زورآور و نیرومندِ بیش و بلادُر نیز انگشتِ سخن‌نهاده‌است.

۶۰-با نامِ گیاهِ «راشت»، در متنِ پهلويِ بُنْدَهِش نیز روبه‌رو می‌شویم؛ نگاه کنید به عبارتِ زیر از بُنْدَهِش:

ـــ بُنْدَهِش، ت د ۲، ۱۱۸، ۵ - ۶): har čē rēšag ayāb pōst ayāb 'dār bōyag' čiyōn kundurag ud «rāšt» ( ) <ud> kost ..... .

مهردادِ بهار احتمال می‌دهد که «راشت»، با واژه‌یِ فارسیِ «راش» [درختي از دسته‌یِ بلوطیها جزوِ تیره‌یِ پیاله‌داران .... فرهنگِ معین] یکي باشد؛ نگاه کنید به: بهار، مهرداد، بندهش، یادداشت‌ها، ص ۱۸۳، ش ۳۳.

آیا نامِ شهرِ «رشت» با نامِ این گیاهِ طبی، پیوندي زمانیک و واژگانی دارد(م)؟

۶۱-برايِ «گوکرن» نیز نگاه کنید به سخنواره‌یِ زیر از گزارِشِ پهلویِ وندیداد، فْرَگردِ بیستُم، بندِ ۴:

ـــVEN, Pah, XX, 4): ēg-mān kē ohrmazd (hēm) (ham) 'urwar bēšāzēnīdār' ul-burd, purr-purr sad. purr-purr hazār, purr-purr bēwar, (u-š) ēk gōkirin (hōm ī spēd).

۶۲-«برادرِ دروغین» را برابرِ واژه‌یِ پهلويِ «بْرادَرُودیگ / brādarōdīg» آورده‌ایم.

نگریسته‌یِ نویسنده این است که: سُهِش‌هايِ تنانی (=مُعَطّیاتِ حسِّ ظاهر)، به دروغ، خود را همزاد و برادرِ دانشِ راستین می‌نمایانند.

۶۳-«خواست» را برابرِ «اَبایِیشْنْ / abāyišn» آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، نویسنده، با کاربردِ این دانشواژه‌یِ پهلوی، از میلِ درست و به قاعده و طبیعی سخن می‌راند.

۶۴-نگاه کنید به پیچازه‌یِ قوايِ جان، همپیوسته‌هایَش، ستیزنده‌ها و برادرهايِ دروغینَش در بخشِ آوانویسی.

۶۵-«یگانه‌گرویِ باهَمانه» را برابرِ سخنواره‌اي آورده‌ایم که ما آن را «پَد هَمیهْ آگِنِنْ / pad hamīh āgenēn» خوانده‌ایم؛ و از آن، معنايِ «اتحادِ متحدانه» را مراد کرده‌ایم.

۶۶-نویسندگان و تدوین‌کنندگانِ دینْ‌کرد، همیشه خبر از نابایستمندی و غیرِ ضروری بودنِ نیرویِ ستیزنده‌یِ اهریمنی در جهان می‌دهند؛ و به این نابایستمندی، نامِ «اَوی‌زی‌ریشنیگیه / a-wizīrišnīgīh» می‌دهند؛ ولی از درونه‌یِ سخنِ این روایت، بویژه در این بند، خبر از ضروری بودنِ نیرویِ ستیزنده، تا پیش از برپاییِ جهانِ بازپسین، برایِ سامانِش و استواریِ جهان است.

آیا در تدوینِ دینْ‌کرد، با دو دسته راوی روبه‌رو هستیم؟ یا از بسِ درهم ریختگیِ نوشتارِ پهلوی است که با گزارش‌هایِ متضادي روبه‌رو می‌شویم؟

۶۷-به چَم و بهانه‌یِ درهم‌ریختگیِ این عبارت، ترجمه‌یِ آن، از سرِ گمان انجام گرفته است.

بسا بتوان اینگونه نیز ترجمه کرد:

«..................... و با آن (=فرایندِ سرشت‌بندیِ سرشت)، دارو و درمانِ پزشکِ حاذق از بیرونِ تن <سرشتِ درونی را>* درمان‌می‌کند.

۶۸-در این روایت، و نیز این بند، «خِلط» را برابرِ واژه‌یِ پهلویِ «آمِزیشْنْ / āmēzišn» آورده‌ایم؛ نیازي به گفتن نیست که سخن بر سرِ «اَخلاطِ اربعه» یا همان «آبگونه‌هایِ چهارگانه» است.

دانشواژه‌یِ «آبگونه» را از عزت ا.. فولادوند، در ترجمه‌یِ کتابِ «آغازِ فلسفه» به وام‌ستانده‌ایم و برابرِ «آمِزیشْنْ» بکاربرده‌ایم؛ به معنیِ خِلط.

۶۹-نیز نگاه کنید به عبارتي از مرصادُالعبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ دوم، فصلِ چهارُم، ص ۷۶:

«و چنانک در عالمِ کُبریٰ چهار فصل بُوَد: بهار و خریف و تابستان و زمستان، در آدم که عالمِ صغریٰ است، چهار طبع بُوَد: حرارت و برودت و رطوبت و یبوست؛ در چهار چیز تعبیه: صفرا و سودا و بلغم و خون.

و در عالمِ کبری چهار باد بُوَد: بادِ بهاری و بادِ تابستانی و بادِ خزانی و بادِ زمستانی؛ تا، بهاری، اشجار را آبستن کند و برگ‌ها بیرون‌آورد و سبزه‌ها برویاند؛ و، تابستانی، میوه‌ها بپزاند و، خزانی بخوشانَد و، زمستانی بریزانَد.

همچنین در آدم چهار باد بُوَد: یکي جاذبه، دوم هاضمه، سیم ماسکه، چهارُم دافعه؛ تا جاذبهْ طعام را به حلق کشانَد و به هاضمه دهد تا بپزاند و به ماسکه رساند تا منافعِ آن تمام بستاند؛ پس به دافعه دهد؛ دافعه بدر بیرون کند.

چنانک از آن چهار باد اگر یکي نباشد در عالمِ کبری، جهان خراب شود؛ از این چهار باد در عالمِ صغری اگر یکي نباشد قوامِ قالب نتواند بود».

۷۰-آشکار است که از سرمدی بودن و فسادناپذیری و مفارق بودن و فارغ از کون و فساد بودنِ ایزدان سخن می‌رود؛ نکته‌ای که حاکی از ارسطویی بودنِ شش-دانگِ نویسنده است.

۷۱-دریافتِ ما از این عبارت این است که درباره‌یِ گستره‌یِ تنْ‌پزشکی سخن می‌راند. اما فراروندِ سخن، به دانِشِ تنْ‌پزشک، یا به دیگر سخن، به گستره‌یِ دانشِ تنْ‌پزشک پرداخته است؛ از این روی، برابرِ گمان و بازشناختِ ما، نویسنده‌یِ روایت، در اینجا، زمینه‌هایِ پژوهشی و آزمایشیِ کارِ تنْ‌پزشک را برمی‌شمرد.

رویِ‌هم‌رفته، این عبارت، جز بحثِ زمینه‌هایِ آزمایشی و پژوهشیِ تنْ‌پزشک، بحثِ دیگری را نشان نمی‌دهد.

۷۲-«دادوآیینِ تنْ‌درستی» را با گمانمندی برابرِ دانشواژه‌یِ پهلویِ «داد / dād» آورده‌ایم.

آیا نویسنده نظر به آیین‌نامه‌یِ تندرستی دارد؟

۷۳-«<دادوآیینِ> * شهرْپزشکی» را با گمانمندی برابرِ «» آورده‌ایم.

آیا نویسنده نظر به جزوه یا آیین‌نامه‌ای به همین نام دارد؟

آیا نظر به کتابچه‌یِ راهنمایِ پزشکانِ شهری دارد؟

۷۴-نویسنده، در همین روایت، جُستارْمایه‌یِ هفدهُم (الف)، نیروگانِ چهارگانه‌یِ جان، برادرهایِ دروغین و همستیزنده‌هایِ‌شان را نام می‌برد. از بنیاد، فرجامْ‌آهنگِ پزشکی، همپیوندیِ درست و سازگارانه‌یِ همین چهار نیروگانِ جان است در برابرِ ستیزِشِ دشمنانِ اهریمنی.



۱۵۸. دربارهٔ کارِ ستودنی، و، پرهیختنیِ نکوهیدنی، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

هر کار <ـِ ستودنی>* و هر پرهیختنی <ـِ نکوهیدنی>* بر دو گونه است:
۱- آگاهانه ۲- ناآگاهانه.
<کارهایِ ستودنی و پرهیختنی‌هایِ نکوهیدنیِ>* گسترهٔ آگاهانه، بر چهار دسته است؛ و، گسترهٔ <کارهایِ ستودنی و پرهیختنی‌هایِ نکوهیدنیِ>* ناآگاهانه، هشت دسته است. داوری‌ای که در باره‌شان می‌شود، همچنانی که پیداست [یا: آن گونه که <در آموزه‌هایِ دین>* پیداست] در زیر، یک‌به‌یک نشان داده شده است.

۱. <انجام‌دادن و انجام‌ندادنِ آگاهانهٔ کرفه یا گناه؛ و، داوری در بارهٔ تک‌تکِ آن‌ها:

۱. یکی، آن کس که>* آگاهانه کرفه‌کار است و از گناه پرهیزنده؛ داوری‌ای که در باره‌اَش <می‌شود، این است که او>* همترازِ ایزدان است و، به یقین پارسا ست.

۲. <یکی، آن کس که>* آگاهانه (dānišnīg / بادانش) دست‌به‌گناه‌می‌زند و از کرفه می‌پرهیزد؛ داوری‌ای که در باره‌اَش <می‌شود، این است که او>* همترازِ دیوان است و، بی‌گمان تبۡخو.

۳. <یکی، آن کس که>* آگاهانه، هم گناه و هم کرفه، هر دو را انجام می‌دهد؛ داوری‌ای که در باره‌اَش می‌شود، این است که: از برایِ کرفه‌کاری‌اَش پذیرایِ پاداش است؛ به‌سببِ گناه‌کاری پذیرایِ کیفر.

۴. <یکی، آن کس که>* آگاهانه، نه کرفه نه گناه، هیچ‌یک را انجام نمی‌دهد؛ داوری‌ای که در باره‌اَش می‌شود این است که: به‌سببِ گنه‌ناکردگی هیچ <کیفری>* بر گردنَش نیست.(۱)

<اما، داوری>* در بارهٔ کرفه‌هایِ انجام نگرفته:

(الف). آن <کرفه‌ها>یی که انجامِشان فریضه است (=frēzwān / واجب)، <اگر

به‌جاآورده‌نشود، کیفري >* بر گردن است (=bun-dāštīg).

(ب). و، آن <کرفه‌ها>يي که انجامِ‌شان فریضه نیست، <به سببِ انجام ندادنِ‌شان>* هیچ <کیفري>* بر گردن نیست.

۲. <انجام‌دادن و انجام‌ندادنِ ناآگاهانه‌ی کرفه یا گناه، و، داوری در باره‌ی تک‌تکِ آن‌ها:

۱. یکي، آن‌کس که >* ناآگاهانه، ازسرِ پاکْ‌نهادی (=نیک‌منشی)،[۲] کرفه‌کار است و از گناه پرهیزنده؛ داوری‌اي که در باره‌اَش می‌شود، این است که: <از بهرِ همان نهادِ نیک‌َش،>* آهنگِ نیکْ‌کرداری کرده‌است؛ وَز بهرِ همراهیِ با(؟) کرفه، بَرازیده می‌شود؛ ولی به یوبه‌یِ آنکه <کرفه را>* ناآگاهانه انجام داده برازیده نخواهد شد؛ و نیز به‌سببِ پرهیزِ از گناه <نه برازیده می‌شود و نه کیفر می‌بیند.

۲. یکي، آن‌کس که >* ناآگاهانه، از سرِ کژاندیشی[۳] [یا: وارونه‌بینی] کرفه‌کار است و از گناه می‌پرهیزد؛ داوری‌اي که در باره‌اَش می‌شود، این است که:

<به سببِ همان کژاندیشی بسا>* آهنگِ بدکرداری کند؛ در کرفهْ‌کاری سزاوارِ پاداش <نیست؛>*[۴] به‌سببِ <کردوکارِ ناآگاهانه وکژاندیشی‌اَش>* دو چندان گناه‌ازوی سرمی‌زند،[۵] <ولی همچنان نامَش «**رستگار شده**» است و در روزِ داوری>* گرفتار نمی‌شود(؟).[۶]

۳. <یکي، آن‌کس که ناآگاهانه ولی با پاکْ‌نهادی هم از سرِ کژآگاهی دست‌به‌گناه‌می‌زند و از کرفه می‌پرهیزد؛>* داوری‌اي که در باره‌اَش می‌شود، این است: وزبهرِ همان پاک‌نهادی‌اَش آهنگِ نکویی‌کرده‌است؛ ولی به‌سببِ همراهیِ(؟) با گناه کیفر خواهد کشید؛ ولی به یوبه‌یِ آنکه <نابینایانه از انجامِ کرفه پرهیخته است، کیفري>* بر گردنَش است.

۴. <یکي، آن‌کس که>* ناآگاهانه و از سرِ کژمنشی، دست به گناه می‌یازد و از کرفه می‌پرهیزد؛ داوری‌اي که در باره‌اَش می‌شود، این است که: <به سببِ کژمنشی‌اَش>* آهنگِ بدکرداری کرده است؛ به سببِ همراهیِ(؟) با گناه می‌باید دوچندان[۷] (=wēš) کیفر چشد؛ <و به انگیزه‌یِ کردارِ نابینایانه‌اَش بباید که ....>*؛ و به سببِ <آنکه>* از کرفه پرهیخته است، <کیفري>* دوچندان بر گردنَش است.

۵. <یکي، آن‌کس که>* ناآگاهانه، هم از سرِ نیکْ‌نهادی <ـِ پاکْ‌دلانه،>* کرفه و گناه، هر

دو را انجام می‌دهد؛ داوری‌ای که در باره‌اَش می‌شود، این است که: <وز بهرِ پاک‌نهادی>* آهنگِ نیکْ‌کرداری کرده‌است؛ از برایِ همراهیِ(؟) با کرفه برازیده‌می‌شود؛ و به سببِ همان کردارِ بینایانه <در انجامِ کرفه>* رستگار می‌شود (bōzišnīg^x)؛ وز بهرِ همراهی‌اَش(؟) با گناه، <روزِ داوری>* گرفتارخواهدشد.

۶. <یکي، آن کس که>* ناآگاهانه، از سرِ کژمنشی، هم کرفه و هم گناه، هر دو را انجام می‌دهد؛ داوری‌ای که در باره‌اَش می‌شود، این است که: <وِی از سرِ کژمنشی>* آهنگِ بدکرداری کرده‌است؛ به سببِ همراهی‌اَش(؟) با کرفه سزاوارِ سپاس نیست؛ به سببِ کردارِ نابینایانه‌اَش رستگار نخواهدشد؛ و به سببِ همراهی‌اَش(؟) با گناه بسي <کیفر>* بر گردنَش است.

۷. <یکي، آن کس که>* ناآگاهانه و از سرِ پاکْ‌نهادی، <از کرفه و گناه>* هر دو می‌پرهیزد؛ داوری‌ای که در باره‌اَش می‌شود، این است که: وِی از بهرِ <پاکْ‌منشی آهنگِ نیکی‌کرده‌است؛ وز بهرِ آنکه پاکْ‌نهادانه>* از گناه پرهیخته است برازیده خواهد شد؛ به یوبه‌یِ <آنکه نابینایانه(؟) از انجامِ>* کرفه پرهیخته است، <کیفري>* بر گردنَش نخواهد بود.

۸. <یکي، آن کس که>* ناآگاهانه، و از سرِ کژمنشی، <هم از کرفه و هم گناه،>* از هر دو می‌پرهیزد؛ داوری‌ای که در باره‌اَش می‌شود، این است که: به‌سببِ همان کژمنشی‌اَش آهنگِ بدکرداری کرده‌است [یا: آهنگِ بدکرداری خواهدکرد]؛ و به انگیزه‌یِ آنکه از گناه پرهیخته‌است سزاوارِ برازیدن نیست؛ <به سببِ آنکه نابینایانه از انجامِ گناه و کرفه سر باز زده است ....>*؛ و به انگیزه‌یِ آنکه از کرفه‌کاری روی‌برگاشته است، <کیفري>* بر گردنَش است.

یادداشت‌ها

۱-«هیچ <کیفري>* بر گردنَش نیست» را برابرِ a-bun-dāštan آورده‌ایم؛ ما، از این واژه، معنایِ دینْ‌دادشناسانه‌یِ (=فقهیِ) «بر ذمّه نبودن» را درمی‌یابیم؛ همچنانی که از بُنْ‌کنشِ (=مصدرِ) «بُن-داشتن / bun-dāštan» نیز معنایِ دینْ‌دادشناسانه‌یِ «بر ذمّه بودن» را استنباط می‌کنیم.

۲-«پاکْ‌نهادی / نیک‌منشی» را برابرِ «فْرارُون-مِنیشنیه / frārōn-mēnišnīh» آورده‌ایم.

۳-«کژ اندیشی / کژمنشی» را برابر با «اَبارُون-مِنیشنیه / abārōn-mēnišnīh» آورده‌ایم.

واژه‌یِ «وارونه» در فارسی، پِی‌گیریِ زمانیکِ (=تاریخیِ) واژه‌یِ پهلویِ «اَبارُن / abārōn» است.

بنا به نیاز، این سخنواره را به کژمنشی و بدمنشی نیز برگردانده‌ایم.

روشن است که نویسندگان، با بیانِ این سخنواره، دِل و جانِ رویِ برگردانده از یزدان را فرااندیشه داشته‌اند.

۴-کنشواژه‌یِ (=فعلِ) سلبیِ «نیست» را در سنجشِ با دیگرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد به ترجمه افزوده‌ایم؛ از آن روی که برابرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، تنها کرفه‌هایِ آگاهانه‌یِ شخصِ درست‌منشِ درست‌اندیش است که سزاوارِ پاداش و مزد است.

۵-سخنواره‌یِ «دو چندان گناه از وی سرمی‌زند» را سربه‌سر برابرِ عبارتِ پهلویِ «ویناه ئیش جَستْ / winãh ī-š dōǰast» آورده‌ایم. شاید نویسنده سرِ آن دارد که بگوید مکافاتِ شخصِ کژمنشِ کژاندیشِ گنه‌کار نسبتِ به کسِ دیگر، مکافاتیِ دوچندان دربردارد.

به‌هرروی، در دادستانْ‌دینیک نیز با این سخنواره روبه‌رومی‌شویم. نگاه کنید به بخشِ آوانویسی.

۶-درهم‌ریختگیِ نوشتاری و معنایی در این روایَت بویژه این بند بسیار است؛ تا جاییِ که ترجمه و گزارشِ ما راگمانورزانه کرده‌است. در بازسازیِ عبارت‌هایِ این روایت کوشیده‌ایم از آموزه‌هایِ دیگرِ دینْ‌کرد پیرویِ‌کنیم.

۷-«کیفرِ دو-چندان» را برابرِ «وِش پادیفراه / wēš pādifrāh» آورده‌ایم؛ دریافتِ ما ایـن است که: شخصِ گناهکار، یک بار می‌باید از برایِ دست یازیدنِ به گناه کیفر ببیند؛ یک بار نیز از برایِ کژمنشی‌اَش؛ و یک بار نیز از بسِ نادانی‌اَش؛ یک بار نیز به یوبه‌یِ پرهیزَش ازکرفه‌کاری؛ پس می‌باید کیفرِ بسیار بیند. نویسنده‌یِ روایت نیز، «کیفرِ صد-چندان» را فرااندیشه داشته است.



۱۵۹. دربارهِ آن <پایانگاه>اي که مردمان، همگان، سویِ آن راه‌بُرده می‌شوند؛ و <دربارهِ آن کارهایي که، مردمان، >* دسته‌جمعی رهبری می‌کنند، و، <آن منزلگهي که جهانیان، >* سربه‌سر، سویِ آن رَه‌سِپُر اَند، برابرِ آموزهِ دینِ بهی.

همانا! مردمان، در <زمانهِ آلودگیِ جهان با>* تاخت‌وتازِ اهریمن، <در فرجامي>* همگانی (=amaragānīha / همگان‌گستر)، از رهگذارِ رهبریِ بخت، در هر <گونه>* جنبشي، سویِ مرگ (=میرندگی / هوش) رَه‌سِپُر اند.(۱)

<جهان، از>* نشانه <هایِ مرگ>* پُر است.

<مردمیان، خود را، >* به‌گونهِ دسته‌جمعی (=hambāstagīhā / همگان‌خواهانانه)، از راهِ کردوکارِ <همسانِ با>* خویشتنانهِ خویش، زیرِ نیرویِ برخیزانندهِ مینُویِ نیک و در همراهیِ با کرفه، سویِ پارسایی، و، زیرِ نیرویِ فریبندهِ مینُویِ بد و از رهگذارِ فرولغزی‌هایِ بِزِه‌آیینانه، سویِ تبه‌خویی رهبری‌می‌کنند. <این تفسیر از گزینش‌هایِ مردمی، برگرفته از>* گفتارهایِ چَم‌وَرزانهِ (=مُستَدَل) دین‌آورانِ پیشین است.

<ولی، آفریدگان و مردمان، >* سربه‌سر (=hamāgīha / فراگیر)، از رهگذارِ رایِ‌فرمایی‌هایِ همه‌آگاهانهِ جهان‌آفرین، از همان آغازِ کُنشِ آفرینش، در فراروندِ نیست‌ونابودگرانهِ دروج، که دروج در این فرایند به نابودی کشیده‌می‌شود، سویِ منزلگهِ مقصود و فرجامیِ رستگارانه و، تَنِ پسین (=کالبدِ آن‌جهانیِ نوساختهِ تباه‌نشدنیِ نامیرایِ جاودانهِ جدانشونده) و، شادخواریِ همه‌گیرِ آکنده از خوشبختی و، <موهبت‌هایِ>* بزرگ <رَه‌سِپُر اند؛ وعدهِ این پایانِ خُرَّمانه، در آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست.

یادداشت‌ها

۱-همانندِ آنی که نادرپور گفته است: «**سویِ پایانِ جهان رَه‌سِپُر ایم**».



۱۶۰. در اینکه خورشید با چند جهش (=wāzišn / تغییرِ مَدار) به چکادِ آسمان، <یعنی به آن فرازین‌گاهِ بهمنانه‌اي>* که جهانْ‌آفرین از آغازِ آفرینش <برایَش>* رَقَم‌زده‌است، باز <خواهد رسید>*، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

خورشید، با چهار جهش (=تغییرِ مَدار)، به چکادِ آسمان ـ <یعنی به آن فرازینْ‌گاهِ بهمنانه‌اي>* که جهانْ‌آفرین، از آغازِ آفرینش <برایَش>* رَقَم‌زده‌است ـ بازخواهدرسید (=abāz.......rasēd).

از آموزه‌یِ دین این گونه <پیدا ست که:>*

جهانْ‌آفرین، <از همان>* آغازِ آفرینش، خورشید را، در چکادِ آسمان، بِسانِ ایستاده فرازآفرید.(۱)

<در آغازِ نخستین هزاره، خورشید،>* از چکاد<ـِ آسمان، با نَوَردیدنِ>* چهار گردشگاه (=angust / مَدار)، به‌گونه‌یِ گردشگاه به گردشگاه (=مَدار به مَدار)، ایستگاه به ایستگاه (=andar-gāh andar-gāh)، از آن <گردشگاه>اي که بالاتر است در جهتِ مخالف<ـِ سرشت و جایِ آفرینشیِ خود،> (=pad-andaragīh)، نیرومندتر <از پیش،> به آشکاری <به گردشگاهِ پایین‌تر / مَدارِ پایین‌تر>* فرودآمد.

در همان سامان،(۲) <جهانْ‌آفرین، خورشید را،>* آنهم از بهرِ سودِ همه‌یِ آفریدگان، در روندوآیندیِ جاودانه، <از آغاز>* تا منزلگهِ جهان (=فْرَشْگَرْدْ) روانه کرد.

و خورشید (=u-š)، در سامانِ روندگیِ جاودانه، از رهگذارِ آفرینشِ خداوندی، با همه‌یِ نیرویِ گرایش‌اَش،(۳) به آن چکاد<ـِ بهمنانه‌یِ نخستین،>* که از آغازِ آفرینش برایَش <رَقَم‌زده‌شده‌است،>* بازخواهدگشت (=abāz-madan)؛ <همان فرازینْ‌گاهِ بهمنانه‌اي>*

که برایَش (=kū padiš / برایِ خورشید) از آغاز، فرازآفریده‌شده‌است.

و <خورشید،>* فرمانبُردارانه(؟) [یا: در این روندوآیند(؟)]،[۴] آنهم برایِ سودِ فراگیرِ آفریدگان، در روندگی‌ای تا پایانِ جهان، با نیرویِ گرایشیِ خویش، گام‌به‌گام، در کارِ روندوآیند به آن چکاد <ـِ بهمنانه‌یِ فرازین است>*.

آهنگ <ـِ بازگشت>اَش با بهره‌گیری از آن نیرو،[۵] زمانِ رواجِ دینِ مزدایی از رهگذارِ فراز-<سُرایی‌هایِ>* اَشو-زرتشت <..............................>*.

[به گونه‌ای که](؟) در فرجامِ هزاره‌یِ زرتشت، به اندازه‌یِ یک گردشگاه (=angust / مَدار)، از پایین به بالا، <یعنی سویِ>* ایستگاهِ آغازین ــکه، نخستین جهشِ خورشید نامیده‌شده‌است ــ دیگرباره به چکادِ آسمان <نزدیک‌تر خواهدشد>*.[۶]

به گونه‌ای که (=ī pad)[۷] در همان مدار (=مدارِ بالاتر)، <نیرومندتر از ایستگاهِ پیشین،>* به مدتِ (=drang) دَه شبانه-روز خواهدایستاد.[۸]

در فرجامِ هزاره‌یِ هُوشیدَر، از رهگذارِ نیرویِ گرایشِ بیش‌تری <که بهره‌اَش شده است، خورشید،>* دیگرباره به اندازه‌یِ دو گردشگاه، از <گردشگاه / مَدارِ>* پایینی به بالا، یعنی ایستگاهِ دومین ــکه جنبشِ دومِ خورشید نامیده شده است ــ دیگرباره به چکادِ آسمان <نزدیک‌تر می‌شود>*.

در همان ایستگاهِ[۹] نیرومندتر <از ایستگاهِ پیشین،>* به درازایِ بیست شبانه-روز درنگ‌خواهدکرد.[۱۰]

در فرجامِ هزاره‌یِ هُوشیدَرْماه، از رهگذارِ برترین نیرویِ گرایشی که <بهره‌اَش شده است، خورشید،>* دوباره، به اندازه‌یِ سه گردشگاه (=مدار)، از <گردشگاه / مَدارِ>* پایینی به <گردشگاهِ>* بالاتر، یعنی ایستگاهِ نیرومندترِ سوم ــکه سومین جهشِ خورشید نامیده می‌شود ــ دیگرباره به چکادِ آسمان <نزدیک‌ترخواهدشد>*.

در همین ایستگاهِ[۱۱] بسی نیرومندتر <از ایستگاهِ پیشین،>* به اندازه‌یِ سی شبانه-روز درنگ‌خواهدکرد.[۱۲]

در فرجامِ پنجاه و هفتمین سالِ <سروریِ>* سوشیانْس، از رهگذارِ برترین نیرویِ گرایشی که <بهره‌اَش شده است، خورشید،>* دیگرباره به اندازه‌یِ چهار گردشگاه (=مَدار)، از <گردشگاه>* پایینی به <گردشگاهِ>* بالایی ــکه خود، همان چکادِ آسمان است ــ و

در آغاز <ـِ آفرینش >* برایِ سودِ همگیِ آفریدگان بِسانِ ایستاده رقم‌زده‌شده و آفریده‌شده بود، دیگرباره در آغازگاه <ـِ خود >* خواهدایستاد؛ <همزمانِ با پابرجاییِ دیگرباره‌یِ خورشید در آغازگاهِ آفرینشیِ خود، >* رهاییِ ایشان (=همه‌یِ آفریدگان) از تاخت‌وتازِ اهریمن، فراهم‌آمدنِ تَنِ پسین (=کالبدِ آنْ‌جهانیِ جدانشونده‌یِ جاودانه‌یِ نامیرایِ نوساخته)، بازآفرینیِ پاک‌ونابِ آفریدگان در درازایِ جهشِ چهارُمِ خورشید به چکادِ آسمان، فراهم‌خواهدآمد (=mad-bawēd).

این، همان <جایگاهِ >* منشِ وَهمنی (؟ جایگاهِ مینَویِ اندیشه؟)(۱۳) است که خورشید با چهار جهش به چکادِ آسمان <یعنی آغازگاهِ خود، >* خواهدآمد.

یادداشت‌ها

۱–در ادبِ فرزانوَرانه‌یِ (=فلسفیِ) دینْ‌کرد، دانشواژه‌هایِ «آفریدن» و «فرازآفریدن» جداسانیِ معناییِ دارند. «آفریدن»، خلق است؛ «فرازآفریدن» برکشیدن است.

در دستگاهِ فرهمندشناسانه‌یِ (=اشراقیِ) نویسندگانِ دینْ‌کرد، جهانِ مینو از نهادِ «اَنَغْرْ-رُوشْنْ / روشناییِ اهورازاده‌یِ ناپیداکرانه» آفریده‌نمی‌شود بلکه بیرون‌کشیده و برکشیده و فرازآفریده‌می‌شود.

فلکِ اولِ جهانِ مادی نیز، از درونِ جهانِ مینو بیرون‌کشیده و برآهنجیده و فرازآفریده‌می‌شود.

از آنجا که خورشید، نخستین امشاسپندِ دیدنیِ فلک / آسمانْ‌پایه‌یِ اول است، آن نیز، از درونِ فلکِ اول بیرون کشیده و فرازآفریده‌می‌شود. از این روی، خورشید از هیچ بی هیچ پیش‌زمینه‌ایِ آفریده‌نمی‌شود؛ بلکه از درونِ فلکِ اول فرازآفریده‌می‌شود.

در دینْ‌کرد، هر جا که نویسندگان برایِ آفرینشیِ اهورایی، فرزانواژه‌یِ پهلویِ «فرازآفریدن» را بکارمی‌گیرند، نه «خلق / آفریدن» که، معنایِ فرزانوَرانه و دیالکتیکالِ «برکشیدن و فراآوردن و فرازآفریدن» را فرااندیشه‌دارند.

نویسنده‌یِ کارنامه‌یِ گرانسنگِ «بُنْ‌دَهِش» نیز در نگارشِ آن کارنامه، به این جداسانیِ معناییک و فرزانوَرانه توجه‌داشته‌است.

۲–یعنی: در نهاذْمان و سامانِ چهار مدار فرودتر و پایین‌تر از چکادِ آسمان.

۳–«نیرویِ گرایش» را برابرِ «ئُوز-آهنگ / ōz āhang» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ ما از این سخنواره، معنایِ نیرویِ گِرانِش را درمی‌یابیم.

۴–واژه و نگارشیِ را که برایِ آن دو گونه ترجمه پیش نهاده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی، با نگارشِ

«فْرَمانیگ / framānīg»، بدین سامان: ( ) نوشته آمده است.

در سنجشِ با فراروندِ سخن، بی‌راه نیست اگر گُزنویسی‌ای برایِ واژه و نگارشِ «فْرَنامیشنیگ / ˣfra<nā>mi<šn>īg / روند و آیند» باشد.

۵-در بندِ پیشین، نویسنده‌یِ روایت، سخنواره‌یِ پهلویِ «پَد تُوز ئیِ خْوِش آهَنْگْ» را بکارمی‌برد که به معنیِ «با بهره‌گیری از نیرویِ گرایشیِ خویش» است.

در اینجا نیز بازگشتِ سخنِ نویسنده به همان نیرویِ گرایشیِ خورشید است.

۶-برابرِ روایتِ بُنْ‌دَهِش، هزاره‌یِ زرتشت همان هزاره‌یِ چهارُم است.

برابرِ همین گزارش، هزاره‌یِ زرتشت با آمدنِ کِیْ‌بهرام و، آمدنِ پشیوتنِ پسرِ گشتاسپ به پایان خواهدرسید.

۷-یعنی همان ایستگاهي که «نخستین جهشِ خورشید» نام دارد.

۸-نگاه کنید به عبارتي از بُنْ‌دَهِش (بر اساسِ دستنویسِ ت د ۲) که در پیوندِ با همین بحث نوشته‌شده‌است، :

بُندَهِش، ت د ۲، ۲۱۸، ۱۱): ...... dah rōz ud šab xwaršēd pad bālist asmān bē-ēstēd.

۹-یعنی همان ایستگاهي که «جهشِ دومینِ خورشید» نام دارد.

۱۰-نگاه کنید به عبارتي از بُنْ‌دَهِش (بر اساسِ دستنویسِ ت د ۲) در پیوندِ با همین بحث:

بُندَهِش، ت د ۲، ۲۱۹، ۹-۱۲): ..... pas nohom hazārag hōšīdarmāh: pad ān hazārag hōšīdarmāh .... ōy-iz āwarēd andar gēhāh ˣrawāgēnīdār. wist rōz ud šab xwaršēd pad bālist ī asmān <bē>*-ēstēd.

۱۱-یعنی همان ایستگاهي که «سومین جهشِ خورشید» نامیده شده است.

۱۲-نگاه کنید به عبارتي از بُنْ‌دَهِش (بر اساسِ دستنویسِ ت د ۲) در پیوندِ با درنگِ سومینِ خورشید:

بُندَهِش، ت د ۲، ۲۲۰، ۱-۲): andar ān hangām, sōšyāns ī zarduxšt<ān> ō

paydāgīh rasēd. sīh rōz ud šab xwaršēd pad bālist bē-ēstēd ... .

۱۳-سخنوارهای را که با گمانمندی، «جایگاهِ منشِ وَهْمَنی» ترجمه کردهایم، در بسترِ سخنِ پهلوی، با نگارشِ « » آمدهاست که خوانِشِ نماییِن آن ka kē میباشد؛ اگر در سیمایِ هزوارشی خوانده شود.

ولی به‌پیروی از سیاقِ سخن، ما آن را «غیرِ هزوارش» درنظرگرفته و، «مَنْوَهْمَد / manwahmad» خواندهایم و «جایگاهِ منشِ بهمنی» ترجمه کردهایم.



۱۶۱. دربارهٔ اَعلَمِ علما در زمینه‌یِ سه داذنامه‌یِ <سپندِ>* دینِ مزدایی.(۱)

برترینِ شناسندگان (=اَعلَمِ علما) در زمینه‌یِ سه داذنامه‌یِ دینِ مزدایی، آن «**دانایِ بهره‌مند از آموزه‌هایِ پیشینیان**»(۲) است و، در دینِ بهی آنچنان صاحبِ بصیرت (wēnāg) است که:

از <داذنامه‌یِ>* «دادیگ» می‌تواند (=dānēd) فتواهایِ(۳) <دینْ‌نامه‌یِ>* «هادَگْمانْسَرئیگ» و <کارنامه‌یِ ورجاوندِ>* «گاهانیگ» را، و، از <دینْ‌نامه‌یِ>* «هادَگْمانسَرئیگ» می‌تواند فتواهایِ <داذنامه‌یِ>* «دادیگ» و <کارنامه‌یِ ورجاوندِ>* «گاهانیگ» را، و، از <کارنامه‌یِ ورجاوندِ>* «گاهانیگ»، فتواهایِ <دینْ‌نامه‌یِ>* «هادَگْمانْسَرئیگ» و «دادیگ» را استخراج کند(۴) و توضیح دهد.(۵)

به همین گونه، بتواند <با ژرفْ‌کاوی>* از درونه‌یِ <سخنِ داذنامه‌یِ>* «دادیگ»، که <دربردارنده‌یِ>* برترینِ دانش‌ها در زمینه‌یِ گیتیانه‌ترین کارهایِ گیتی است، فتوایی <سازگار با فتواهایِ دینْ‌نامه‌یِ>* «هادَگْمانْسَرئیگ» و <کارنامه‌یِ ورجاوندِ>* «گاهانیگ»، و، <با ژرفْ‌کاوی>* از درونه‌یِ <سخنِ کارنامه‌یِ ورجاوندِ>* «گاهان»، که <دربردارنده‌یِ>* برترینِ دانش‌ها درباره‌یِ مینُوانه‌ترینِ کارهایِ مینَوی است، فتوایی <سازگار با دینْ‌نامه‌یِ>* «هادَگْمانْسَرئیگ» و «دادیگ»، و، <با ژرفْ‌کاوی>* از درونه‌یِ <سخنِ دینْ‌نامه‌یِ>* «هادَگْمانْسَرئیگ»، که <دربردارنده‌یِ>* برترینِ دانش‌ها درباره‌یِ میانین‌ترین کارهایِ میانینِ میانِ جهانِ مینَوی و گیتیایی است، فتوایی <سازگار با کارنامه‌یِ ورجاوندِ>* «گاهان» و <داذنامه‌یِ>* «دادیگ» صادر کند (=waxtan).(۶)

یادداشت‌ها

۱-«اَعلَمِ علما» را برابرِ «اَبَرْدَر-شْناسَگ / abardar šnāsag» آورده‌ایم. در دید و باورِ ما، این سخنوارهْ معنایِ «مجتهدِاَعلَم» را دارد.

سه دادنامه / دینْ‌نامه‌یِ (=کتابِ فقهیِ) دینِ مزدایی نیز، «گاهانیگ» و «هادَگْمانْسَرئیگ» و

«دادیگ» اند. نگاه کنید به تاریخِ ادبیاتِ پیش از اسلام، به کوششِ زندهْیاد احمدِ تفضلی:
ـ«اوستایِ مکتوبِ زمانِ ساسانی به صورتِ سه کتابِ بزرگ تدوین شده بود که هر یک شاملِ هفت بخشِ بزرگ یا به اصطلاحِ پهلوی «نَسْکْ» بود و هر یک از «نَسْکْ»ها نیز به فصل‌ها و زیربخش‌هایِ کوچکتری تقسیم می‌شد».

۲-«*دانایِ بهره‌مند از آموزه‌هایِ پیشینیان*» را سرتاسر برابرِ «پُرْیُتکِش / pōryōtkēš» آورده‌ایم؛ «پُرْیُتْکِش / pōryōtkēš» در لغت به معنایِ «نخستین آموزگارانِ دینِ زرتشتی» است؛ ولی گمانِ آن نداریم که در این روایت نیز درست‌وسرراست به همان معنا به‌کار رفته باشد.

ویژه آنکه در دینْ‌کرد، در بسیاريِ از روایت‌ها، نویسنده از این دینواژه (=لغتِ فقهی)، سخنْ‌گوشه به علمایِ صاحِبِ فتوایِ زمانِ خود دارد؛ ولی آن دسته از علما که در دانش و بینش و روش، برابرِ آیین‌گذاری‌هایِ آموزگارانِ پیشین رفتار می‌کنند.

در این روایت هم (=۱۶۱)، نویسنده، به بحث دربارەیِ شناختْ‌نشان و ممیّزەیِ اعلَمِ علما و اَفقَهِ فقهایِ زمانەیِ دینِ مزدایی پرداخته است. از این روی است که شناختْ‌نشان‌های ورا برمی‌شمرد.

۳-دین‌واژەیِ «فتوا» را برابرِ «وازَگ / wāzag» آورده‌ایم.

۴-«استخراج» را برابرِ «وازَگ ویزیدَن / wāzag wizīdan» آورده‌ایم؛ و از این واژه، معنایِ دینْ‌دادْشناسانەی (=فقهیِ) آن را درمی‌یابیم.

۵-«توضیح دهد» را برابرِ «پَیداگِنیدَن / paydāgēnīdan» آورده‌ایم؛ «پَیداگِنیدَن / paydāgēnīdan» در لغت به معنیِ «ظاهر کردن»، «شرح دادن» و «تفسیر کردن» هم هست.

شکّی نیست که در این روایت در همان معنایِ دینْ‌دادْشناسیک (=فقهی) بکار رفته است.

۶-نظرگاهِ نویسنده روشن است؛ سه کتابِ قانونِ ورجاوندِ دینِ مزدایی، آنچنان سازگاریِ بنیادینی در صورت و معنا دارند که برایِ مجتهدِ اعلم، وظیفه‌ايِ جز این نمی‌ماند که آن همانندی‌ها را استخراج و استفتا کند.

برایِ دنباله‌گیریِ بحث نیز نگاه کنید به عبارتيِ از کتابِ هشتُمِ دینْ‌کرد، پیشگفتار، بندهایِ ۱۴ و ۱۵ [=678.20) MD].



۱۶۲. درباره‌یِ پادْآفرینشِ (kirrēnišn) زَدارْمینو پتیاره‌ها را به انگیزه‌یِ (āhang=) رودررویی با (ō=) آفریده‌هایِ سْپَندارْمینو؛ و، رایْ‌فرماییِ جهانْ‌آفرین در برابرِ یک‌یکِ آن پتیاره‌ها، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

زَدارْمینو در برابرِ یک‌یکِ آفریده‌هایِ سْپَندارْمینو، از پتیاره‌ها <ستیزندگاني را یک‌به‌یک>* پادْآفرید؛ و با یک‌یکِ آن پتیاره‌ها آهنگِ نیست‌ونابودگرداندنِ همگیِ آفریده‌هایِ سپندارْمینو کرد.

رایْ‌فرماییِ سْپَندارْمینو در برابر <ـِ پادْآفرینشِ زَدارانه،>* این پنج شیوه <یِ زیر>* است:

۱. یک شیوه، <این است که،>* پتیاره را از آن آماجي (ēwēnag=) که زَدارْمینو <در پادْآفرینشِ آن پتیاره،>* آهنگِ آن را داشت، بگرداند.

همچناني که زدارْمینو، از سرِ ستیز، آهنگِ رهبريِ سردی را بر گرمیِ پاک‌وناب داشت، و نیز، آهنگِ رهبريِ خشکی را بر نموریِ پاک‌وناب داشت، و، درکار به‌پس‌راندنِ سرتاسریِ گرمی با سردی و، نموری با خشکی بود، و، آهنگِ ناکارآمدکردنِ هستِشِ زیبندگانِ نیکو را و، آهنگِ دیرانداختنِ پیشرفتِ آفریده‌ها را <به سرمنزلِ مقصود>* داشت، سْپَندارْمینو، سردی را ـــ که از سرِ دشمنی، چونان براديِ دروغین بر گرمیِ پاک‌وناب می‌بارد ـــ بازبسته‌یِ نموری کرد (abāz..........bastan=)، و، خشکی را ـــ که از سرِ دشمنی، چونان برادری دروغین بر سرِ نموريِ گرم‌وناب می‌بارد ـــ به گرمی بازبسته کرد.

از آنجا که، <در جهانِ مادی،>* آمیختگیِ خشکی با نموری، و، سردی با گرمی هست، <سپندارْمینو،>* گرمی را ـــ که به گونه‌اي برآمیخته با سردی سامان‌یافته است (gumēxtag winnārišn=)، در برابرِ دررسیدنِ آني که دشمنَش است <یعنی>* سردی ـــ با کمکِ نموری، که همگوهرِ با گرمی است، در رودررویيِ با <ستیزش‌هایِ اهریمنانه‌یِ>* سردی یاری‌داد (=گرمی با نموری یاری‌داده‌شد)؛ و نموری را ـــ که به گونه‌اي برآمیخته با خشکی سامان‌یافته‌است (gumēxtag winnārišn=)، در برابرِ دررسیدنِ آني که دشمَنَش است <یعنی>* خشکی ـــ با کمکِ گرمی، که با نموری همگوهر است، در برابرِ <ستیزش‌هایِ اهریمنانه‌یِ>* خشکی یاری‌داد (=نموری، با همگوهرِ خود، گرمی، یاری‌داده‌شد).

در <فراروندِ گیتیانه‌یِ>* سامانِشِ آمیختگی <ـِ متضادها، باز،> هستی‌پذیریِ گرمی و نموری، می‌تواند دارایِ نیرومندترینِ ایستادگی‌ها و پایندانی‌ها باشد.

و، می‌شود که زَدارْمینو، در زمینه‌یِ دیر انداختنِ آفریده‌هایِ اورمزدی <سویِ منزلگهِ پایانیِ آفرینش>* ـــکه آهنگَش از این پاذْآفرینش بودـــ به پاذْکامه<یِ خود>* نَرَساد.

۲. یک شیوه<یِ دیگرِ رودررویِیِ سْپندارْمینو در برابرِ زَدارْمینو این است که،>* پاذْآفریده‌هایِ دروجی را، که در <زمانه‌یِ>* آمیختگی <ـِ جهان با آلودگیِ اهریمن سربرمی‌دارند،>* سویِ یاری و سودِ آفریدگانِ نیکْ‌آهنگ آورد.(۱)

به گونه‌ای که، در زمانه‌یِ آمیختگی <ـِ جهان با آلودگیِ اهریمن،>* سردی و نیز خشکیِ اهریمنانه را در سیمایِ (=چونان) بُن‌وگوهرِ سود و یاریِ آفریده‌هایِ سْپندارْمینو، آنچنان با گرمی و نموری برآمیزد، که(؟) <جهان به ترازندگی و روندگی رسد>*.(۲)

همچنانی که آشکار است، بسا <نموریِ>* سپندارْمینُوانه، سویِ گرمی، که از افراطِ اهریمنی جداگوهری دارد(؟)، با کمکِ سردی، و به همان گونه نیز، گرمی <ـِ سْپَندارْمینُوانه>*، که نموریِ همه‌یِ آفریده‌ها <از آن>* ست، با کمکِ خشکی، سویِ پیمانْ‌کاری ـــکه سودِ آفریده‌هایِ نیکو در آن استـــ بازآید (=abāz-madan).

از <میانِ>* پاذْآفریده‌هایِ دروجی و از خزندگانِ اهریمنی و دیگرِ پتیاره‌ها، با کمکِ داناییِ مَردمانه می‌توان بسی سود بدست آورد.(۳)

۳. یک شیوه<یِ دیگرِ رودررویِیِ سْپَندارْمینو در برابرِ زَدارْمینو این است که،>* به یوبه‌یِ (=rāy / از بهرِ) پایستگی، رواج و پیوستنِ آفریده‌ها <به سرمنزلِ مقصود>* در زمانه‌یِ آمیختگی <ـِ جهان با آلودگیِ اهریمن،>* پتیاره‌ای را که یک بار، در همان جا و یک زمان، به <پتیارگیِ>* آفریده‌ها می‌آید، در زمان و جایی جداگانه بخشْ‌بخش می‌کند و می‌گسلاند(؟)؛ همچنانی که، آز و دروج، برایِ ستمکامگی <بر آفریده‌ها>* در یک <تازِشِ>* باهَمانه‌یِ سه‌مرحله‌ای (=sriǰwadagīh) بر آفریدگان و، دیگرِ <تاخت‌وتازهایِ>* دروجی، همچون همزمان و همْ‌مکان، <برایِ آشفته کردنِ کارِ آفرینش،>* مَنی <ـِ اهریمنانه‌یِ(؟)...>* پخش شد(؟)؛ <و گزارشِ آن در دیگرِ کارنامه‌ها>* پیدا ست.(۴)

۴. یک شیوه<یِ دیگرِ رودررویِیِ سْپندارْمینو در برابرِ زَدارْمینو این است که، نیرویِ ویرانگرِ خودِ>* دروج را ـــکه <زَدارْمینو>* برایِ آشفته‌گردانیدنِ آفریدگان، به پتیارگی پاذْآفریدـــ بر خودِ دروج برمی‌گرداند؛ و، <به گونه‌ای که خودِشان را>* به مانندِ دشمن درنظرآورند و با گرز سرِ یکدیگر را بشکنند؛ بدانسان که دیو به دستِ دروج کشته‌شود <و دروج به

دستِ دیو >*؛ همانگونه که، ***«زاسوداگ»*** دیو، به دستِ افراسیابِ دروج <نیست‌ونابودشد>*، یا، خزندگانِ اهریمنی به دستِ زمستان <نیست‌ونابودمی‌شوند>*.

و، مانندِ اینکه <در آینده،>* از رهگذارِ رایْ‌فرماییِ جهانْ‌آفرین، زمانِ بازسازیِ جهان، <که در نبردِ پایانی،>* زَدارْمینو، <در زورنماییِ پایانیِ خود،>* دیوِ آز را پادْمی‌آفریند، <ولی زیان و تازشِ دیوِ آز،>* بر خودِ زَدارْمینو برمی‌گردد؛ و همه‌یِ پادْآفریده‌هایَش (=پادْآفریده‌هایِ اهریمن) سربه‌سر می‌میرند(؟) و خسته و آشفته می‌گردند؛ <این پایانِ تباه نیز در گزارش‌هایِ دین>* پیدا ست.

۵. <واپسین و>* برترین شیوه <یِ رودررویی شپندارْمینو در برابرِ زَدارْمینو، این است که،>* از رهگذارِ نیرویِ همه‌آگاهی و رایْ‌فرمایی و همه‌توانیِ جهانْ‌آفرین، در درازایِ بِهْ‌سازیِ پایانیِ جهان، <قوایِ>* دروج، سربه‌سر، دیگرباره هستی‌نپذیرد و پراکنده‌شود؛ بُن <وگوهر>* دروج دیگر باره، نه آرایش <ـِ نو> پذیرد و نه ابزارمند شود(؟).

<این است آنچه از>* آگاهی‌هایِ دینِ بهی <به‌دست می‌آید>*.

یادداشت‌ها

۱-برایِ پیگیریِ این بحث در دیگرِ کارنامه‌هایِ پهلوی، نگاه کنید به عبارتیِ از بُنْدَهِش، دستنویسِ ت د ۲، برگْنوشتِ ۱۴۶، خطِ سیزدهُم تا برگْنوشتِ ۱۴۷، خطِ چهارُم:

(بُنْدَهِش، ت د ۲، ۱۴۶، ۱۳ - ۱۴۷، ۴): .... ēn xrafstarān, ohrmazd pad harwisp āgāh was abāz ō sūd ī dāmān wardēnēd; čiyōn magas kē angabēn kunēd, kirm kē abrēšom ud kaž aziš; ud .... hangōšīdag tagr ī dušman bē rawēd ....

۲-معنایِ این روایت (=۱۶۲) آشکار است:

برایِ مقابله با دشمنیِ اهریمن پنج راه هست:

یک شیوه این است که، پتیارگیِ پتیارگانِ اهریمنی، از قبیلِ سردی و خشکی را از گوهرانِ گرم و نمور برگرداند. کاربردِ مصدرِ پهلویِ «وَرْدِنیدَن / wardēnīdan» راهیِ برایِ درستْ‌سازی و درستْ‌نماییِ (=توجیه) دیگریِ نمی‌گذارد.

خواننده‌ایِ که روایت‌هایِ دینْ‌کرد را پی‌گرفته‌است می‌داند این آموزه، با دیگرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد

ناسازگاریِ بنیادینّ دارد.

کتابِ سوم، کرده‌یِ ۱۰۵، حتی نمی‌پذیرد که گوهرِ اهریمنی کالبدِ تنانیِ مادی بخود گیرد؛ حتی کالبدِ تنانیِ آنان را عاریتی می‌داند؛ آن کالبد و آن پیکره‌مندی را از آنِ خودِ آنان نمی‌شناسد.

از این روی، شیوه‌یِ نخست، مطلقاً ارسطویی و نا-مَزدایی است و در چارچوبِ دستگاهِ اندیشگانیِ مزدایی، برنتابیدنی.

بَرْنَهِشِ شیوه‌یِ دوم در این روایت (=۱۶۲) از این هم برنتابیدنی‌تر است؛ نویسنده‌یِ این روایتِ ارسطومندانه (=مشّایی)، از درهم‌آمیزی، فرومیزی و تلفیقِ گوهرانِ متضاد سخن به‌میان‌آورده‌است.

قرائتِ این بند، تنها با بهره‌گیری از آموزه‌هایِ ارسطو توانستنی و شدنی است.

برایِ نمونه، خواننده را بازمی‌گردانیم به یکیِ از فرزانْنامه‌هایِ ارسطو، زیرِ نامِ «در زمینه‌یِ شَوَنْدْ و پادْشَوَنْدْ / در کُوْنْ و فساد»، کتابِ دوم، به‌ویژه کرده‌هایِ یکُم تا چهارُم.

عجالتاً در زبانِ فارسی نگاه کنید به ترجمه‌یِ اسماعیلِ سعادت، برگْنوشته‌هایِ ۹۵ تا ۱۰۵.

و نیز نگاه کنید به عبارتیِ از کتابِ پیشگفته:

«چون کیفیّاتِ عنصری چهار اند، و این چهار کیفیّت ممکن است در شش زوج ترکیب شوند، و اضداد، به حکمِ طبیعتِ خود، ممکن نیست دوبه‌دو باهم جمع شوند (زیرا ممکن نیست یک چیزِ واحد در عینِ حال هم گرم و هم سرد، یا هم خشک و هم تَر باشد)، پس بدیهی است تعدادِ زوج‌هایِ کیفیّاتِ عنصری بالغِ بر چهار است: گرم-خشک، گرم-تَر، و، به‌عکس، سرد-تَر، سرد-خشک.

و این چهار زوج، بر طبقِ نظریه‌یِ ما [=ارسطو]، متعلق به اجسامی اند که بسیط به‌نظرمی‌آیند؛».

ارسطو، در کون و فساد، اسماعیلِ سعادت، ص ۱۰۱.

خواندن و بررسیِ فرزانْنامه‌یِ پیشگفته‌یِ ارسطو، برایِ درک و دریافتِ بِهْترِ روایت‌هایِ کتابِ سوم، بویژه دفترِ دومِ کتابِ پیشگفته، کرده‌هایِ یکُم تا چهارُم، برایِ داشتنِ درکِ روشن‌تریِ از همین روایتِ دینْ‌کرد را بایستمند می‌دانیم.

چنین می‌نماید رونویس‌کنندگانِ سپس‌ترِ دینْ‌کرد، این معنا، که بُن‌وگوهرِ اهریمنی را بتوان به سود و یاریِ بُن‌وگوهرِ نیکی برگرداند و از آن، آنهم در جهانِ آمیخته با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، بهره‌گرفت، را برنتابیده‌اند.

دستکاری در روایت و میزانِ افتادگی و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن نیز می‌تواند آگاهانه باشد.

بازسازیِ این بندِ درنظر، یعنی شیوه‌یِ دوم، با بهره‌گیری از دیگرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد، به‌ویژه

کتابِ سوم، کرده‌یِ بیست و هفتُم، سیمایِ انجام گرفته است.

۳-گزارشگرِ کنونی، در بُنْ‌نوشتِ شکندْگُمانیک ویزار نیز با معنایی نزدیکِ به این آموزه روبه‌رو شده است. برایِ پیگیریِ بحث در شکندْگُمانیک ویزار، نگاه کنید به: کرده‌یِ چهارمِ آن، بویژه بندهایِ ۱۶ تا ۲۲.

۴-به چَم و بهانه‌یِ درهم‌ریختگیِ نوشتارِ پهلوی، درک و دریافتِ این بند (=۳) برایِ ما ممکن نیست؛ از این روی به یک ترجمه‌یِ گمانوَرزانه بسنده کرده‌ایم.



۱۶۳. دربارهٔ زرتشت‌وارترین خیم‌وخویْ که همان مردمْ‌دوستی است، آنهم از زبانِ یکي از زرتشت‌وارتـــرین <ـِ مـــردمان،>* بـــرابـــرِ آمـــوزهٔ دیـــنِ بـــهی.

برابرِ آموزش‌هایِ دینِ بهی، زرتشت‌وارترینِ (zarduštagtom) خیم‌وخوی‌ها، عشقِ به مردم است.

<زرتشتْ‌وارترینِ مردمان از نظرِ خیم‌وخوی کسي است که،>* مردم را، حتی آناني که دورترین <پیوندها را از نظرِ عقیده با وِی دارند،>* همترازِ(؟) همدینانِ خویش پشتیبانی می‌کند و <آنان را همچون>* همشکیبایانِ [یا: همرزمانِ] اینْ‌جهانی <ـِ خویش دوست می‌دارد.

چنین کسي، با چنین خیم‌وخویي،>* میانِ <نژادهایِ>* مردمان، آني راکه ایرانی است، همترازِ خانه و دِه و شهر و کشورِ خویش دوست می‌دارد (=dōst........dāštan).(۱)

<چنین کسي، با خیم‌وخویِ زرتشت‌وارَش،>* میانِ ایرانیان، آني راکه از بِهْدینان است، اگر دیـنْ‌سالار <ـِ بِـهْدینان است،>* هـمترازِ فروغ و پـرتو <ـِ یـزدانـي>* خـویش، اگـر آرتشتار <ـِ بِهْدینان است،>* ، همترازِ زِرِه و خُودِ خویش، اگر کشاورز <ـِ بِهْدینان است،>* است، همترازِ دشتِ آسانیْ‌آفرینِ (=purr-xwārīh) خویش، اگر افزارساز <ـِ بِهْدینان است،>* همترازِ جامهٔ تنِ خویش دوست می‌دارد.

به همین شیوه، میانِ دینْ‌پیشگان (=آسرونان)، آن کسي راکه دینْ‌آموز یا هیربد است، همترازِ رگ و پوستِ خویش [یا: همترازِ پسر و پدرِ خویش]، آن کسي راکه مُغ یا دستوْرمرد است، همترازِ استخوان و بندْگاهِ (=مَفصلِ) خویش دوست می‌دارد.

و میانِ ایشان (=دینْ‌پیشگان / آسرونان)، آن کسي راکه از نظرِ خوبی (pad-wēhīh) بالاترین نزدیکی‌ها را <به اورمزد>* دارد، همترازِ دِل و جگرِ خویش دوست می‌دارد.

و آن کسي راکه برترینِ همه است، <یعنی>* شهریارِ پاسبانِ آفریده‌ها را، هـمترازِ مـغز و

جانِ خویش دوست می‌دارد.

و، هر کدام را جداجدا، به اندازه‌یِ پِلّه و پایگاهِشان گرامی‌می‌دارد و، نیکی‌ها و حتی (iz=) بدی‌هایِشان را چونان نیکی‌ها و بدی‌هایِ خویش می‌دارد.(۲)

یادداشت‌ها

۱-نویسنده‌یِ این روایت، مصدرِ ترکیبیِ «دوست داشتن / dōst dāštan» را تنها در پایانِ بندِ پایانیِ سخن به‌کاربرده‌است؛ ولی برابرِ گمان و بازشناختِ ما، معنا و روحِ بُنْ‌کنشِ (=مصدرِ) درنظر، در همه‌یِ بندهایِ این روایت می‌گردد. از این روی، در ترجمه‌یِ این روایت، بُنْ‌کنشِ درنظر را در پایانِ همه‌یِ بندهایِ این روایت آورده‌ایم.

۲-دیدوداوریِ نویسنده‌یِ روایت روشن است: زیرْبنیادی‌ترین خویشکاری، و، نخستین آموزه و نهانی‌ترین خواست‌وکامِ زرتشتْ‌وارترینِ همه‌یِ مردمان، چیزي نیست جز عشقِ به مردم.

هر چه در مردمْ‌دوستی پیش‌رویم، به همان اندازه به اشو-زرتشت مانندتر می‌شویم. این مانندشدگی (=تشبّه) می‌تواند تا به بالاترین مرزِ ممکن رسد.

این مهرورزی حتی انیران و جداکیشان را نیز دربرمی‌گیرد. مهرِ به ایرانیان و انیران، بِهْدینانِ ایرانی و جداکیشانِ ایرانی، همه و همه را.

این مِهر و دُوشارْمْ بازبسته‌یِ آن نیست که شخصِ مِهرورزنده حتماً می‌باید از آسرونان و خداخویان و روحانیان باشد؛ در هر پایگانِ مردُمیک که باشیم، از آسرون گرفته تا کشاورز و افزارساز، می‌توانیم به اَشو-زرتشت مانند شویم، تنها اگر برابرِ پند و اندرزِ نویسنده‌یِ این روایت رفتارکنیم و جان و دِل را با این رفتار هماهنگ‌سازیم.



۱۶۴. دربارهٔ پذیرفتن و رواج‌دادنِ پیمانیِ <مینَوی>* میانِ مردمان، <که همان پیروی از>* فرمان‌های شهریار است، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

مردم، به خویشتنِ خویش،(۱) بهره‌مند از جانِ اَهوراییِ (=axw / اَخْوْ) پاک و ویژه‌اند.

همپیوستهٔ (=abar-iz) این جانِ خدایی، خِرَدِ گزینشگر است؛ <که>* بر جانِ خدایی <ـِ مردم،>* صاحِبِ دستور و آزادْکام (=مُختار) است.

میانِ این دو (=جانِ اهورایی و خِرَدِ گزینشگر)، <صاحِبِ دستور و آزادْکام>* دینِ فرآراستهٔ اورمزدی است.

<صاحِبِ دستور و آزادْکام>* از میانِ این سه (=جانِ اهورایی و خِرَدِ گزینشگر و دینِ مزدایی)، زیرْبنیادی‌ترین <ـِ فرمان‌ها، یعنی>*(۲) فرمان‌هایِ شهریارِ پاسبانِ آفریده‌ها است.

<همان شهریارِ پاسبانِ آفریده‌هایی که>* بنده‌وار و خداترس (=bandag ud tarsāgāhīg) تا به مرزِ فرآراستگی، بر جان و تنِ خویش و بر همهٔ گیتیْ‌نشینان (=gētīgīg) زورْفرما (=ādān / مقتدر) است.

<از این روی،>* پذیرفتن و به‌تندی رواج دادن <ـِ پیمانِ آغازین و مینَویِ مردمان با خدا، یعنی پیروی از فرمان‌هایِ شهریار، تنها عهدوپیمانی است که>* از نظرِ کاربستِ داد، (andar dādīgīh)، چونان ریسمانی <مردمیْ‌زادگان را>* در برابرِ همهٔ گناهان سخت‌وسُتوار می‌پاید و، فراهم‌آورندهٔ نیرویِ همه‌گونه کرفه است؛ <یعنی فراهم‌آورندهٔ آن نیروی که>* برترینِ کار و ورزها ست.

یادداشت‌ها

۱-«مردم، به خویشتنِ خویش» را برابرِ «مَردُم خْوِش خْوَدیه / mardōm xwēš xwadīh» آورده‌ایم؛ و معنایِ همردیفِ «ذاتیّتِ اصلی و خداییِ مردم» را از آن مراد کرده‌ایم.

۲-«زیرْبنیادی‌ترینِ فرمان‌ها» را برابرِ «اَزِریگ / azērīg» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ ولی به این نکته خستو هستیم که درک و دریافتِ روشن‌تری از این واژه نداریم.



۱۶۵. دربـــارهٔ‌ِ گـــواهـــمندی (čim=) و رازْگُشـــایِ (paydāgīh=) هـــر یک از ســـه دادْنـــامهٔ‌ِ دیـــنِ مـــزدایـــی یکـــدیگر را.

از <ژرفْ‌نگری در دینْ‌نامه‌هایِ >* «هادَگْ‌مانْسَرَئیگ» و «دادیگ»، <رازِ >* خدا-گفت‌هایِ «گـاهان» گشـوده‌خواهـدشد. و، گـواهِ <درسـتیِ >* گـفتارهایِ «هـادَگْ‌مـانْسَرَئیگ» و «دادیگ» در «گاهان» است.

<برایِ نمونه، >* این که:

در بسیاریِ از بندهایِ (was gyāg= / آیه‌هایِ) «هادَگْ‌مـانْسَرَئیگ» و «دادیگ»، <مـجازاتِ کسـیِ کـه >* دشـمنِ شـهریار است و از فـرمان‌هایِ وِی سـرپیچی مـی‌کند، کیفرِ مـرگْ‌ارزان پیش‌بینی شده است؛ چرایی‌اَش (=دلیلِ این کیفر)، تنها در یک فتوایِ گزیده از «گاهان» این گـونه <نوشته‌آمده است >*:

«هـمانا! آن کَسـی کـه شـهریارِ نـیکِ مـن است، بـهرهٔ‌ِ خـواست‌وکـام <اَش >* مـی‌باید برآورده‌شود» [1] [یسنا،هاتِ پنجاه و یکُم، آیهٔ‌ِ یک (الف)].

به همین گونه، <در زمینهٔ‌ِ >* نگه‌داری از (pad-dāštan=) جـهان و <دستْ‌آوردهـایِ پیشینِ >* شهریاران و <نگه‌داری از >* خویشتن(؟)، و، در نظر گرفتنِ آنانی از ایرانیان کـه دستورْمرد بوده‌اند، و، آن کسانی که فرمانبردارِ ایشان بوده‌اند، <و، داوری دربارهٔ‌ِ >* آن دشمنانی که از فرمانِ شهریاران سرپیچی کرده‌اند، <یعنی سرپیچی از فرمانِ شهریارانی >* از ایرانیان که در جایگاهِ دینْ‌دستوری بوده‌اند، و، پاسبانی (dāštan= / نگه‌داری) از جهان و خویشتن و دارایی‌هایِ ایـنْ‌جهانی، <هـمه و هـمه، خـلاصه، >* در هـیچ جـایی، هـیچ زمـینه‌ای از چـیزی (čiš-iz bahr=) نیست مگر اینکه در «گاهان» بِسانِ گزیده نوشته‌آمده باشد [یا: مگر ایـنکه در گاهان نشانه‌ای از آن یافت‌شود]؛ این است که، چرایِی رازِ <گفتارهایِ سپندِ >* «هادَگْ‌مانْسَرَئیگ» و «دادیگ» در خدا-گفتِ «گاهان» گشوده‌خواهدشد.

<نگاه کنید به>* این آیه‌یِ گزین‌گویانه‌یِ «گاهان»:

«همانا! بر آن کسِ راستْ‌رفتار، هیچ تباهندگی‌ای فرانخواهدرسید» [یسنا، هاتِ بیست و نُهُم، آیه‌یِ پنج (الف)].(۲)

رازِ <این آیه‌یِ «گاهان»>* در <آیه‌ای از گزارشِ پهلویِ>* «هادَگْمانْسَرَئیگ» گشوده‌خواهدشد (=paydāgīh) آنجا که می‌فرماید:(۳)

«راستی، آنچنان مرد را یاری‌می‌دهد، گفتی که هزار هنگ سپاه <به یاری‌اَش شتافته‌اند>.

به گونه‌ای که، راستی را، <که همان>* میانهْ‌روی است، به خویشتنِ خویش (=andar-xwadīh / بالذّاته)، دارایِ هیچ آشوبی نیست؛ و اینکه تباهندگی <در ترازِ راستی>* از بیرون <سرمی‌رسد؛ این نکته در آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست.

همچنانی که انجام فریضه‌ها <، ما را>* از سه گونه سرشکستگی <ـِ برونی>* (=ērangīh / خواری)(۴) در امان می‌دارد: <نخست، خواری>* در برابرِ دشمنان، و <دودیگر،>* گزندرسانی‌ای که بر آن است(۵) و <سومی، که>* برتر از همه است <................>*.

از این روی، «گاهان»، <که گُشاینده‌یِ>* دانِشِ مینُوانه است، <از دو تایِ دیگر>* سر است (=abar)؛ «هادَگْمانْسَرَئیگ»، <پلّه و پایه‌ای>* میانین دارد؛ «دادیگ» فرودتر <از آن دوتایِ دیگر>* است.(۶)

به یوبه‌یِ دانشی بودن <ـِ این سه دینْ‌نامه،>* خدا-گفت‌هایِ «گاهان» در نسبتِ با گفتارهایِ «دادیگ» و «هادَگْمانْسَرَئیگ» گواهمندی دارد؛ و، گفتارهایِ <سپندِ>* «هادَگْمانْسَرَئیگ» و «دادیگ» در سنجِشِ با خدا-گفت‌هایِ «گاهان»، سزاوارانه، گُشاینده <یِ معناهایِ ژرفِ>* «گاهان» اَند.

یادداشت‌ها

۱-سخنِ اوستا، در هاتِ پنجاه و یکُم، آیه‌یِ یکُم این است:

vohō. xšaθrəm. vairīm. bājəm. aibīzairištəm. vīdīṣ̌əmnāīš. īwāčīt. aṣ̌a. aṇtarəčaraitī.

جلیلِ دوستخواه، در جایگاهِ راستگوترینِ گزارنده‌هایِ اوستایِ اوستایی، آیه‌یِ اوستا را چنین

گزارده‌است:

ای مزدا!

«شهریارِ مینُویِ» نیکِ تو ــ شایان‌ترین بخششِ آرمانی در پرتوِ «اَشَه»ــ از آنِ کسي خواهد شد که با شورِ دل، بِهْترین کردارها را بجای آورد.

گزارشگرِ پهلویِ اوستا، این آیه را چنین برگردانده است:

ō-m ōy ī wēh xwadāy, kāmag bahr abar-barišnīh [kū ˣbahr ō ōy kas daham kē xwadāy ī nēk abāyēd].

سنجانا، گزارشگرِ دینْ‌کرد به انگلیسی، این آیه را این چنین برگردانده است:

The Lord of the Goodness is the bestower of superior rewards...

دومناش، مترجمِ فرانسویِ کتابِ سومِ دینْ‌کرد، این گونه معنا کرده است:

«Au bon roi j'apporte la part de choix»

معنیِ ترجمه‌یِ دومناش این است:

برایِ پادشاهِ خوب، من بازمی‌آورم سهمِ انتخاب را.

ما (=گزارشگرِ کنونی)، سخنِ پهلوی را این گونه درمی‌یابیم:

«همانا! آن کَسي که شهریارِ نیکِ من است، بهره‌یِ خواست‌وکام <اَش> * می‌باید برآورده‌شود».

عبارتِ در نظر، دوباره، در کتابِ نهمِ دینْ‌کرد، کرده‌یِ بیستُم، بندِ هفتُم، بازنویسی می‌شود؛ نک:

⟶ MD (811.11-13): ā-mān ōy ī weh-xwadāy, ...

۲-سخنِ اوستا، در هاتِ بیست و نهم، آیه‌یِ پنجم این است:

nōit. ərəvəčiiōi. fračiiāitiš. nōit. fšuiieṇtē. drəčuuasī. pairī.

جلیلِ دوستخواه، گزارنده‌یِ راست‌گفتارِ اوستا، این آیه را چنین گزارش کرده است:

«ای مزدا!

هرگز، پارسایان و راهبرِشان را از دُرُوَندان، آسیبی [مرساد].

گزارشگرِ پهلویِ اوستا، این آیه را چنین برگردانده است:

«hād! kū nē, ōy ī rāst-rawišn, frāz-abesīhišnīh» [Y. 29. 5(a)].

سنجانا، گزارشگرِ دینْ‌کرد به انگلیسی، این آیه را این چنین برگردانده است:

whoever walks truthfully (rightly), to him no evil will reach in the time to come.

دومناش، مترجمِ فرانسویِ کتابِ سومِ دینْ‌کرد، این گونه معنا کرده است:

«pour celui qui marche droita, il n'y aura point de destruction».

معنیِ ترجمه‌یِ دومناش این است:

برایِ کسی که به راهِ راست می‌رود، وجودنخواهدداشت تباهی.

ما (=گزارشگرِ کنونی)، سخنِ پهلوی را این گونه درمی‌یابیم:

«همانا! بر آن کسِ راستْ‌رفتار، هیچ تباهندگی‌ای فرانخواهدرسید».

۳-در این بند، با آیه‌ای از «هادَگْ‌مانْسَرَئیگ» ازدست‌رفته روبه‌روایم.

۴-«سه گونه خواری و سرشکستگی» را برایِ عبارتی از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که آن را «سِ ئِرَنْگیهْ / sē ērangīh» خوانده‌ایم؛ درهم‌ریختگیِ عبارتِ پهلوی به گونه‌ای ست که مرجعِ «سه گونه خواری» درنظر را تاریکْ‌نشان کرده است؛ از این روی، هم، آوانویسیِ بُنْ‌نوشتِ پهلوی از سرِ شک و گمان انجام‌گرفته‌است، هم ترجمه‌یِ آن.

۵-یعنی: «آسیب‌ناکی‌ای که پِی‌آمدِ خواری و سرشکستگی در برابرِ دشمنان است».

۶-برایِ بررسیِ پلّه و پایه‌یِ این سه کتابِ ورجاوند، نیز نگاه کنید به همین کتابِ سوم، کرده‌یِ صد وشصت و یکُم، که نویسنده، در بابِ گستره‌یِ جهانی و نیز، دانشیِ آن سه پله و پایه به‌سخن‌پرداخته‌است.



۱۶۶. درباره‌یِ سْرنشانه‌هایِ بِهْترین زمانه، و، نشانگانِ بدترین زمانه؛ و، درباره‌یِ بروبارِ هر دو، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

بِسانِ‌گزیده، از نظرِ نشانه <شناسی،>* بِهْترینِ زمانه‌ها، تهذیبِ (=āsnūdagīh / پاکْمانی) خیم <وخویِ>* بیشینه‌یِ مردم در زمینه‌یِ فرهنگ است؛ یعنی: <تهذیب با فرهنگِ>* دینِ ایرانی.

بروبار <ـِ آشکاریِ بِهْترین روزگار،>* ویراستگی و پیراستگیِ زمانه از رهگذارِ دانایی و همه‌یِ هنرها <یِ نهادی / فضائل>* و نیکی و آبادانی و پارسایی و همهْ‌گونه نیکی و رامشِ گیتیایی-مینَوی است.

رویِ‌هم‌رفته، نشانگانِ (=daxšag / علائم) بدترین زمانه، آلودگیِ <خیم و خویِ>* بیشینه‌یِ مردم در کژروشی، که همان کیشِ یهودی است، می‌باشد.

بروبار <ـِ آشکاریِ بدترین روزگار،>* آشفتگی و زشت شدن <ـِ چهره‌یِ>* زمانه از رهگذارِ بدآگاهی و دیگرِ آهوان <ـِ نهادی / رذائِل>* و بدکرداری و تنگدستی (škōhīh) و دروج‌گرایی و هر گونه بدی و دردِ گیتیایی-مینَوی است.(۱)

یادداشت‌ها

۱-نویسنده‌یِ این روایت (=۱۶۶)، هنگامِ سخنْ‌پردازی در بابِ علائمِ بِهْترین زمانه، در بسترِ سخنِ پهلوی، واژه‌یِ «نیشان / nišān» را به‌کارمی‌برد؛ و، هنگامِ بحث از علائمِ بدترین زمانه، واژه‌یِ پهلویِ «دَخْشَگْ / daxšag» را به‌کارگرفته‌است.

این دو واژه (=نیشان و دَخْشَگ)، از نظرِ معنایی، برایِ پردازندگانِ این نوع از یزدان‌شناسی (=تئولوژیِ دینِ مزدایی)، دارایِ بارِ اهورایی و اهریمنی بوده است.

نویسندگان، در برخیِ روایت‌هایِ دینْ‌کرد، بارها چنین جدا-سانی‌ای را به‌کارگرفته‌اند.



۱۶۷. در آموزه‌هایِ دینِ بِهی گزارش‌شده است: دروج، آن هنگام که نابودی‌اَش حتمی می‌شود (=bē-abāyēd)، <در نبردِ پایانی،>* سهمگین‌تر می‌نماید.

<هر گونه ستیهندگیِ>* دروجانه، از سویِ <بُن‌وگوهرِ>* دروج به نبردِ آفریده‌هایِ اورمزدی آمده است.

هر اندازه که اورمزدِ جهانْ‌آفرین، در آغازِ آفرینش، هم، از پیروزیِ فرجامینِ آفریده‌هایَش بر <قوایِ>* دروج، و هم، از درهم‌پاشیدنِ سرتاسریِ <قوایِ>* دروج، و هم، از سامان‌یابیِ بایستمندانه‌یِ (=abāyist / حتمی) <نیروگانِ>* خود، هم از، آشفتگیِ پادْابزارِ دروج با دستِ آفریدگانِ نیکویَش، آن گونه که از نیرویِ فرزانگی <اَش> برمی‌آید، آگاه بود، <به همان اندازه، دیوِ>* دروج، هم در آغاز و هم در میانه <یِ آفرینش>* از فرجامِ تباهنده‌یِ(؟) [یا: از فرجامِ نیست‌ونابودشونده‌یِ] خویش ناآگاه بود.

با نزدیک شدنِ فرجام <ـِ کارِ جهان،>* که بیشینه‌یِ پادْساخته‌ها و پادْابزارهایَش (=ابزارهایِ دروج) آشفته‌می‌شود، <به سببِ>* آگاه‌شدن از نیست‌شوندگی <ـِ حتمی>اَش، آنهم گاهِ پایانی(؟)، به آهنگِ <به‌کار انداختنِ*> تمامیِ قوایَش، به شگفت‌تر نبردي <دست می‌یازد.

این، همان نبردِ پایانیِ شگفتي است که در گزارش‌هایِ دین>* پیدا ست (=paydāg).

همچناني که همه‌یِ دشمنان، هنگامِ <شکستِ پایانی، در اوجِ> نـاامیدی(؟)، زورمندتر به‌نبردمی‌ایستند و، همچون آتش، که با نیرومندترکردنِ اخگرهایَش در گاهِ پایانی، <فروزنده‌تر می‌نماید>*.

و، این <نبردِ>* سهمگینانه‌ترِ دروج در هنگامه‌یِ نیستْ‌شوندگی <ـِ فرجامین>اَش، نمی‌تواند سهمگین‌تر از آن دیوْرفتاریِ (=dwārišn)(۱) آغازینَش باشد؛ <دیوْرفتاریِ آغازینيِ>* که همه‌یِ ابزارهایِ دسترسَش را سهمگین‌تر بکار بُرد(؟)؛(۲) ولی، از آنجا که در

میانه <یِ نبردِ گیهانی >* ابزارهایِ بسیارَش <هست، و،>* درگذرانِ زمان‌ها، <حتی پیش از نبردِ پایانی، گام‌به‌گام، پاذْابزارهایَش از او گرفته خواهد شد،>* دیگر باره آرایشِ نو نپذیرد.(۳)

یادداشت‌ها

۱-در زبانِ پهلوی، بُنْ‌کنش‌هایِ «دْواریشْن / dwārišn» و «دْواریدَن / dwārīdan» نمایانگرِ رفتار و جست‌وخیزِ دیوی و اهریمنی است. در واقع، در آن زبان و آن فرهنگ، راه‌رفتنِ دیوی و دروجی با مصدرِ اهوراییِ «رفتن» و «دویدن» بیان‌نمی‌شود؛ بلکه کردارها یا همان پاذْکردارهایِ دیوی با سرواژه‌ها و مصطلحاتِ دیوی بیان‌می‌شود.

صفتِ «دُوال-پا» درگویشِ بروجردی یکی از پاذْفرزوه‌هایی است که به اهریمنیان نسبت‌داده‌می‌شود. برابرِ گمان و بازشناختِ ما، پاره‌یِ نخستِ واژه‌یِ درنظر (=دُوال) با بُنْ‌کُنشِ «دْواریشْن / dwārišn» و «دْواریدَن / dwārīdan» می‌تواند دارایِ همریشگیِ کهنْ‌زمان باشد.

درگویشِ بروجردی، کُنِشْ‌سامانِ (=قیدِ) «دالارُو-دالارُو» نیز بیانگرِ رفتار و جست‌وخیزِ دیوی و اهریمنی است. بساکه صورتِ آواییِ آن در زبانِ پهلویْ «دْوارُو» بوده‌است.

۲-با همه‌یِ بیانِ پیچیده‌ای که بندِ پایانیِ روایت دارد، نگریسته و دلآهنگِ نویسنده روشن است: دروج، در آغازِ آفرینش، با آنکه هنوز همه‌یِ پاذْساخته‌ها و پاذْابزارها در دسترَسَش بود، نبردِ آغازینِ آفرینش را باخت؛ چگونه توانستنی است که در نبردِ پایانیِ جهان برنده بیرون آید؟ آنهم در سامانی که همه‌یِ پاذْساخته‌ها و پاذْابزارها، مرحله به مرحله، هزاره به هزاره، از دستَش بدرآمده‌است.

۳-به دیگر سخن، اینکه در پایانِ جهان، دروج، نمایان به نبردِ سهمگین است، برایِ لاپوشانیِ بی‌ابزاریِ‌اَش است که درگذرِ زمان، هزاره به هزاره، از دستَش بدر رفته است.

♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠♠

۱۶۸. در بارهٔ آن جایگاهي که مردم اندیشه‌شان بر آن است و همواره از آن به نیکی یاد می‌کنند؛ و آن جایگاهي که هرگز اندیشه‌شان بر آن نیست و سرِ سوزني از آن به نیکی یادي نمی‌کنند، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

همانا! مردم، همواره، به «*جایگاهِ سرتاپا نیک و پاک از بدی*» می‌اندیشند و هرگز یاد از آن برنمی‌گیرند؛(۱) و، ایشان (=مردمان) به «*جایگاهِ سرتاپا بدِ تهی از نیکی*» هرگز نمی‌اندیشند و سرِ سوزني(۲) یادي برآن نمی‌کنند.

«*جایگاهِ سرتاپا نیکِ تهی از بدی*» همان فرازترینِ مانْدگاه‌ها ست؛(۳) و، «*جایگاهِ سرتاپا بدِ تهی از نیکی*» همان بدترینِ مانْدگاه‌ها ست.(۴)

در میانجای این دو جایگاه، مردمِ گیتی‌ْنشین، هم، دارایِ جایي ماندنی اند و، هم دارایِ جایي گذرکردنی.(۵)

<(الف) جایگاهِ گیتیاییِ ماندنی:>*

مانْدگاهِ ماندنی، همان جایي است که <مردمیْ‌زادگان را>* زادْبومِ مادری است؛ حتی اگر از بُنیاد، <جایگاهي>* *کمْ‌آسایش و آکنده از پتیاره* باشد.

اگر که <مردمیْ‌زاده‌اي>* از مانْدگاهِ ماندنی، آن سرزمینی که از بنیاد (=mādagwarīhā / اصالتاً) زادْبومِ مادری است، به آهنگِ کار یا سود یا هر چیزِ دیگری، به سرزمیني دیگر رود، اگر از آن *جايِ کمْ‌آسایشِ آکنده از پتیاره* به آن *جايِ آکنده از آسانِش وکمْ‌پتیاره* رود، به بیشترین، یادِشان همیشه بازْ سويِ آن زادْبومِ مادری‌شان است، یعنی *جایگاهِ کمْ‌آسانِشِ آکنده از پتیاره*.

<(ب) جایگاهِ گیتیاییِ گذرکردنی:>*

مانْدگاهِ گذرکردنی، راه‌ها و مانْدگاه‌هایِ دیگرِ کسان است، که حتی اگر ***آکنده از آسانِش و کمْ‌پتیاره*** باشد، <مردمیْ‌زاده>* آهنگ گذر از آن را دارد؛ تا <شاید روزي>* سویِ زادْبومِ خویش بازگردد؛ حتی اگر <آن زادْبوم>* ***جایگاهي کمْ‌آسانِش و آکنده از پتیاره*** باشد؛ <و این،>* به سببِ گرایشِ <نهادین و>* سخت‌وستوار به بوم‌وبرِ خویش است.(۶)

یادداشت‌ها

۱-«وطنِ ما و پدرِ ما، در آن جا ست و ما خود از آن جا آمده‌ایم.

سرزمینِ پدر برایِ ما آن جایي است که از آن جا آمده‌ایم؛ و پدر در آن جا ست».

فلوطین، اِنئادِ یکُم، رساله‌یِ ششُم، عبارتِ هشتُم.

۲-واژه‌اي را که با تسامح به «سرِ سوزني» برگردانده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ ( ) نوشته آمده است، که خوانشِ نمایین و ظاهریِ آن، «فْرَدُم-ئیز / fradōm-iz» است. شاید سیمایِ هزوارشیِ واژه‌یِ پهلویِ «هَم-بُن-ئیز / ham-bun-iz» باشد. ما با چنین گمانورزی‌اي ترجمه‌یِ خود را پی‌گرفته‌ایم. به‌هرروی نگاه کنید به:

KAPADIA, GPV, 276): (ham-bûnicha) even a little; the least.

و نیز نگاه کنید به سرْنامه‌یِ همین روایت.

۳-«فرازترینِ مانْدگاه‌ها» را برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «پَهْلُم اَخْوان / pahlōm ˣaxwān» آورده‌ایم.

آشکار است که سخنْ‌گوشه‌اي به گَروْدمان، مانْدگاهِ آسمانیِ سرود و نیایش، است.

نگاه کنید به عبارتي از فرزانه‌یِ نو-افلاطونی، پلوتینوسِ رومی:

«وطنِ پدرِ ما، در آنجا ست و ما خود، از آنجا آمده‌ایم. سرزمینِ پدر برایِ ما آن جایي است که از آنجا آمده‌ایم؛ و پدر در آنجا ست».

اِنئادِ یکُم، رساله‌یِ ششُم، عبارتِ هشتُم.

۴-«بدترینِ مانْدگاه» را برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «وَتُّم اَخْوان / wattom ˣaxwān» آورده‌ایم.

پُر پیدا ست که سخنْ‌گوشه‌اي به دوزخِ آکنده از بدی است.

۵-فرازترینِ مانْدگاه‌ها «گرودمان» است.

فرودترینِ مانْدگاه‌ها «دوزخ» است.

گیتی اما هم نشانه‌اي از گرودمان در دِل دارد و هم نشانه‌اي از دوزخ بر پیشانی.

وطن، با همه‌یِ رنج و شکنج‌هایَش، زمینه‌سازِ گرودمانِ آسمانی است؛ تبعیدگاه، با همه‌یِ نواخت و نوازشش، باریکه‌اي از دوزخ است.

در این روایت (۱۶۸=)، نویسنده، میانِ گرودمان و دوزخ از یک‌سو و زمین از سویي دیگر پلي فرازمانی می‌زند.

۶-بخش‌بنديِ جایگاه‌هايِ چهارگانه در جهان در این روایت (=۱۶۸) روشن است؛ نویسنده‌یِ روایت، از چهارگونه مکان نام می‌برد؛ به نظرِ نویسنده، جهان و هر چه در آن است می‌توانند در چهار جایگاه باشند: یا در جایگاهِ به طورِ مطلق آکنده از آسانشِ و مطلقاً تهی از بیم و پتیاره؛ این جایگاه نمی‌تواند جز گرودمان (=سرايِ سرود و نیایش) جایيِ دیگر باشد.

یا در جایگاهِ مطلقاً آکنده از بیم و پتیاره و مطلقاً تهی از آسانِش؛ این جایگاه نیز نمی‌تواند جز دوزخ باشد.

اما در میانجايِ این دو جايِ فرازین و فرودین، گیتیْ‌نشینان اند که آن نیز بر دو گونه است: یا جایگاهِ کمْ‌آسایش و پُرْپتیاره است؛ حتی اگر زادْبوم باشد؛ یا جایگاهِ کمْ‌پتیاره و پُرْآسانش است؛ که می‌تواند سرزمینِ غربت باشد.

مردمیْ‌زادگان، حتی اگر در جایگاهيِ کمْ‌پتیاره و پرْآسایش، ولی در غربت، باشند، باز دِل و جانِشان آهنگِ زادْبوم را دارد حتی اگر زادْبوم، پُرْپتیاره و کمْ‌آسایش بوده است.

گزارشگرِ کنونی، ناگزیر از به‌میان‌نهادنِ چند پرسش است:

آیا این مکان‌ها، سرزمین و دیارِ ازدست‌رفته است؟

آیا ناله‌یِ نویسنده، ناله‌اي در تبعیداست؟

آیا سخنْ‌گوشه به‌گیتیِ پر از ستم است؟

آیا این روایت، گزارشگرِ نهاد و روزِ مزداییانِ غریب از وطن است؟

آیا زادْبومِ آکنده از پتیاره و کمْ‌آسایش، ایرانِ پشتِ سر نهاده شده است؟

که به سببِ یورشيِ و تازشيِ اهریمنانه ناگزیر از پشت کردنِ به میهن شده اَند.

آیا جایگاهِ آکنده از آسایش و کمْ‌پتیاره، سرزمینِ هندِ میزبان است؟

که با همه‌یِ آسایشي که به همراه آورده است، باز، یادِ میهنِ پُرْپتیاره از آن خوش‌تر است.



۱۶۹. در بابِ سنجه‌یِ جداسانی میانِ نیرنگِ[۱] راستِ ایزدی، <که همان>* آزمایشِ ایزدی و شگفتی‌آفرینی‌اَش است، و، نیرنگِ وارونه‌یِ دیوی، <که همان>* جادوگری و تَردستی است، و، در بابِ فن و چاره‌سازیِ آن (=نیرنگِ دیوی)، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

سنجه‌یِ جداسانی میانِ «*نیرنگِ (=ادعیه‌یِ) راستِ ایزدی*» که <آزمایشِ سختِ ایزدی و شگفتیِ‌آفرینی‌اَش نهاده بر آن است، با، **نیرنگِ وارونه‌یِ دیوی** <که>* جادوگری و تَردستی بر آن نهاده‌شده،>* در این است که:

هر آن آزمایشِ سختِ ایزدی و هر آن نیرنگ، <بیش از هر چیز استوار>* بر باورِ ژرفانه به اورمزدِ جهانْ‌آفرین و فرمان‌هایِ شهریار است.

<که با آن،>* پاکیِ جای و تن و جامه از هرگونه ریمنی (=نجاست) و، <زدودنِ>* گند با هر آن <گیاهِ>* بویمندِ مؤثر در گندزدایی که چیره بر دروج است، <همراه می‌باشد؛ و همراهِ با آن،>* نام بردنِ سپاسْ‌گویانه‌یِ (=ēzišnīg) یزدان و، به آنجا[۲] بردنِ هر آن چیزهایِ روشن و پاک و خوشبوی که به کارِ ایشان (=سپاسْ‌گویانِ یزدان) می‌آید است؛ آنهم از رهگذارِ بِهْدینی و دینْ‌سالاری و مَنِشِ وَهمنانه و راستْ‌گفتاری و پرهیزگاری (=frārōn-warzīdārīh) و نیکْ‌نامی‌ای که همگیِ مردمان را شایسته‌یِ ایزدْ<پرستی> می‌کند[۳] و از دیوگرایی دور.

بازگونه <یِ آن، سنجه‌یِ>* **نیرنگِ وارونه‌یِ دیوی**، همان جادوگری و تَردستی است؛ <که بیش از هر چیز استوار بر>* ستایشِ اهریمنِ تباهی‌آور است؛ <همراه است با>* پنهان دویدن‌هایِ اهریمنانه؛[۴] <همراه است با>* ریمنی و گندناکیِ جای و تن و جامه، و،

بردوش‌کشیدنِ مرده و آلودگی، و، خُوَی‌کردن(؟ xūyēnīdan?)(۵) که به رنج‌آورنده‌یِ ایزد است و، رامش‌زایِ دیوان و، به‌هرزه‌درآییدنِ یزِشِ دیو و، در هرکاریِ دیوان را به نام خواندن است؛

<چنین دُش‌آیینی،>* نهاده‌شده بر (=ī pad) دیوپرستی و بددینی و وارونه‌اندیشیِ اَکومنانه و هرزه‌درآیی (=drō-drāyīdārīh) و وارونه‌کاری و بدنامی است؛ <و، همراه است با رفتارِ>* جادوگرِ بدنهاد<ـِ به‌دوش‌کِشنده‌یِ>* مرده و، همه‌یِ دیگر کارهایِ متناسبِ با دیوْپرستی و دور از ایزدپرستی است.

و آنچه که جُداگرِ آن از فن و چاره است، این است:

آزمایشِ سختِ ایزدی، با <حضورِ>* دو پیکارنده‌یِ جداگانه، که انجام دهندگانِ آزمایشِ سختِ ایزدی‌اند <برپامی‌شود>*.

اگر آزمایشِ سختِ ایزدی <از نوعِ>* گرم است، <برایِ نمونه>* اگر رُویِ گداخته باشد، سینه، از آن رُویِ گداخته <نه خواهد سوخت و نه تباهی‌ای می‌پذیرد؛ جز اینکه شخصِ راستْ‌گفتار از آزمایش سربلند و رستگار بیرون می‌آید>*؛ و اگر جا<یِ آزمایش بر رویِ>* زبان است، از همان آتش و جای (=زبان) <هیچ سوزش و تباهی‌ای بر زبان نرسد؛>* و یا، اگر وسیله<یِ آزمایش>* پای است و ابزار<ـِ آزمایشْ آوندی>* پُر از اخگر باشد، باز هیچ سوختن و تباهی و ناکارآمدی بر تن و اندام <دیده‌نخواهدشد،>* جز اینکه شخصِ راستْ‌گفتار <از آزمایش سربلند و>* رستگار بیرون‌می‌آید.(۶)

از نظرِ نشانه‌شناسی (=nišānīgīhā / به‌گونه‌ای نشانه‌دار)، <آن کسی که راستْ‌گفتار است، نشانه‌یِ رستگاری‌اَش این است که رویِ>* سینه و زبان و پای حتی اندکی <نشانه‌یِ>* سوختگی <دیده نمی‌شود؛ ولی اگر شخصِ آزمایش‌شونده فریبکارِ دروغ‌گو باشد،>* هر آن <نشانه‌یِ>* سوختگیِ (=گزِش) ***«زاسوداگِ دروج»***، که همان نشانگانِ سرافکندگی است، بر سینه و زبان یا پای <ـِ شخصِ دروغ‌گو>* به‌آشکاری‌خواهدرسید.

در همین زمینه (=بکار بردنِ آزمایِشِ ایزدی)، دو گونه شگفتیْ‌آفرینیِ ایزدی برایِ مردمِ باریک‌بین(۷) (=صاحبِ نظر؛ یا: مشاهده‌گران) پذیرایِ دیدن است:

۱. یکی، آن هنگامی است که در <به‌کارگیریِ>* نیرنگِ ایزدی، از آتش <کمک می‌گیرند، و آتش،>* به سببِ پایندانیِ (=pādagīh / استحکامِ) ماده‌یِ سوزاننده‌اَش، خشکی(؟) [یا: جذام](۸) را می‌زداید.(۹)

۲. و، یکی <دیگر>* معیارِ جداکننده‌یِ راستْ‌گفتار از فریبْ‌کارِ دروغْ‌گو است، که <معیار>* به‌آشکاری‌رساندنِ رستگارشده از سرافکنده را همراه‌دارد (abar-burdan).

و، هر آن فنّ نیز بر دو گونه است:

۱. <یکی، آن>* هنگامی است که فنّ، به‌رسایی‌وبسندگی (=bowandag)، از سوختن و ناکارآمدیِ اندام‌ها در برابرِ آتش به‌فریادمی‌رسد؛

۲. <یکی دیگر آن>* هنگامی است که فنّ، در برابرِ <سوختن و>* ناکارآمدیِ اندام‌ها در برابرِ آتش به‌فریاد<ِ شخصِ گنه‌بار>* نمی‌رسد؛ همان گونه که در باره‌یِ قبادَکِ(؟)(۱۰) فریب‌کارِ آشموغ [یا: مسیحی شده(؟)] به‌آشکاری رسید.

یادداشت‌ها

۱-واژه‌یِ «نیرنگ» فارسی، پی‌گرفتِ زمانیک و تاریخیِ واژه‌یِ پهلویِ «نِـرَنْگْ / nērang» است؛ ولی در زبانِ پهلوی، واژه‌یِ «نِرَنْگْ / nērang» به معنیِ دعا و ذکر و افسونِ نیکِ ایزدی است؛ در فارسیِ امروز واژه‌یِ «نیرنگ» به معنیِ حقّه و کَلَک و فریب است.

در زبانِ پهلوی، نیرنگِ راستِ ایزدی به معنیِ ادعیه‌یِ راست و درستِ خدایی است؛ نیرنگِ وارونه‌یِ دیوی به معنیِ افسون و فریبِ دیوی است. هر چند پژوهشِ ما در دینْ‌کرد نشان از آن دارد که نویسندگانِ این نامه، از این واژه (=نیرنگ) معنایِ دانشوَرانه‌یِ آن را نیز درنظر داشته‌اند.

در نظرِ آنان، واژه‌یِ درنظر، همان معنایی را داشته است که دانشواژه‌یِ «میکانیک» برایِ رومیان.

در زبانِ عربی، دانشواژه‌یِ «*حیله*» نیز به معنیِ فن و چاره است از این روی در آن زبان، میکانیک را «*علمُ‌الحیل*» نامیده‌اند. زیرا حیلة و حیله در اینجا دارایِ بارِ معنایِ منفی نیست.

در دفترِ چهارُمِ این گزارش، کرده‌یِ ۴۱۷ اُم، به بحثی واژه‌شناسانه در بابِ هم‌معناییِ «نیرنگِ پهلوی و «مکانیک» لاتین پرداخته‌ایم.

۲-«آنجا» را برابرِ «آنوه / ānōh» آورده‌ایم؛ چنین می‌نماید که سخنْ‌گوشه‌ای به ایزدکده است.

۳-یا: «مردمان را شایسته‌یِ <همگوهری با> ایزد می‌کند».

۴-«پنهان دویدن‌هایِ اهریمنانه» را برابرِ با سخنواره‌ای از بسترِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «نیهانیگ‌تُم دُواریشنیه / nihānīgtom dwārišnīh» خوانده‌ایم.

می‌نماید که نویسنده‌یِ روایت، به دُشْ‌آیین‌ها و مراسمِ مخفیِ دیوپرستان نظر دارد.

آیا فرقەیِ مخفی‌کارِ پذیرایِ نظرِ نویسنده، دسته‌ايِ از شیطانْ‌پرستان اند؟

آیا دیوانيِ که در آن مراسم به نام خوانده می‌شوند، خدایانِ فرقه‌ايِ از هندوان اَند؟

۵-واژه‌ايِ را که «خُیِنیدَن / xūyēnīdan?» خوانده‌ایم و «خْویِ‌کردن» ترجمه‌کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ ( ) نوشته‌آمده‌است. بسا سخنْ‌گوشه‌ايِ به برخيِ پاذْآیین‌هایِ جادوگری است که نویسنده‌یِ روایت آن را اینگونه تعبیر کرده‌است.

واژه‌یِ درنظر را می‌توان «هَمْباستَن / hambāstan» نیز خواند؛ به معنيِ «فروریختن»، «فروافتادن»، «خراب‌شدن» و مانندِ این. به‌هرروی، نگاه کنید به عبارتيِ از بُنْدَهِش، دستنویسِ ت د ۲، برگْ‌نوشتِ ۲۰۶، خطِ پنجُم.

۶-در کهنْ‌نامه‌یِ سپندِ تورات، اخبارِ ایام (۲)، کرده‌یِ ۳۳، آیه‌یِ ۶، عملِ «از آتش گذراندن» زشت‌ترینِ کارها ست.

در تورات، از آتش گذراندن، رفتاريِ شیطانْ‌پرستانه، کفرآمیز و ضدِ دینی است؛ و با فالگیری، غیبگویی، سِحر، جادو، جن‌گیری، رمالی و افسونگری برابر است.

همگيِ پاذْکارهایِ پیشگفته، در تورات «عملِ شرِّ آدمی پیشِ چشمانِ خداوند» نام‌گرفته‌است.

۷-«مردمِ باریک‌بین» را برابرِ واژه‌یِ پهلویِ «نیگِریداران / nigerīdārān» آورده‌ایم؛ ولی بی‌راه نیست اگر نویسنده‌یِ روایت، سخنْ‌گوشه به مردمِ شاهدِ مراسمِ آزمایش دارد.

۸-آیا درمانِ خشکی، همان درمانِ جذام است، یا گونه‌ايِ دیگر از بیماريِ پوستی است؟

گفتنی است که در بُنْ‌نوشت‌هایِ فارسيِ دَری، واژه‌یِ خشکی به جايِ جذام به‌کاربرده‌شده‌است.

۹-چنین می‌نماید که در این بخش‌بنديِ به‌کاربردنِ نیرنگِ ایزدی، دو زمینه فرادیدِ نویسنده است: یکی، زمینه‌یِ پزشکی و کاربردِ آن در درمانِ خشکی است؛ یکيِ هم، به کاربردِ آن در زمینه‌یِ حقوقی / دادشناسیک و کشفِ مجرم نظر دارد.

۱۰-واژه‌ايِ را که با گمانورزی «قبادک» خوانده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ ( ) آمده است. سنجانا واژه‌یِ در نظر را ( ) خوانده است؛ دومناش، مترجمِ فرانسويِ کتابِ سوم، واژه‌یِ در نظر را (Kartak) خوانده است. بیراه نیست اگر نویسنده، ناموا‌ژه‌یِ «قباد» را از سرِ تخفیف و ریشخند، «قُبادَک» خوانده‌باشد.

در تجاربُ‌الامم ابنِ مِسْکَویه، بُنْ‌نوشتِ عربی، ص ۹۰ - ۹۱، از سوءِ تدبیرِ قباد زمانِ ظهورِ مزدک، و، گرایشِ وِی‌به مزدک، یادکردِ حیله‌یِ خواهرِ قباد در خلاصيِ او از زندان، و، سببِ هلاکتِ

قباد، و، انبازگرایی (=کمونیزم) مزدکی‌ها، تجمعِ برزنیانِ بندگسیخته گرداگردِ مزدک و مانندِ این، با گزارش استوارنده‌ای روبه‌رو می‌شویم.

در بُنْ‌دَهِش، دستنویسِ ت د ۲، برگ‌نوشتِ ۲۳۲، خطِ دوم نیز با واژه و نگارشِ قبادَک روبه‌رومی‌شویم.



۱۷۰. در باره‌یِ <اندازه‌یِ>* مهرِ پدران بر فرزندان، و، کاست و افزودی که بر آن <مهر>* است، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی، به گونه‌ای همه‌گیر، مهرِ پدران بر فرزندان، از زمانِ زادن تا به هشت سالگیِ فرزند روبه‌فزونی است (=wēš)؛ <مهرِ>* مادران <نیز>* به همین اندازه، زی (=ō / به‌طرفِ) دوسالگی و سه‌سالگی پس از <دورانِ>* شیردادنِ به فرزندان، به سببِ پاکْمانی [یا: عاری بودنِ فرزند] از گناه روبه‌فزونی است (=wēš)؛ زیرا که نوزاد تا رسیدنِ به پایانِ (=spurrīgīh) هشت‌سالگی، حتی ذره‌ای (=ham-bun-iz^{x}) گناه بر گردنَش (=بر ذمّه‌اَش) نیست.

پس از آن (=از هشت‌سالگی به بالا)، همواره از <میزانِ>* آن مِهر ــــ درست، به اندازه‌یِ گناهِ فرزند ــــ کاهیده‌خواهدشد.

<ولی،>* از کوشاییِ روبه‌فزونِ فرزند، که بنیاده‌شده بر فرهیزش <و آموزشِ>* بایستمندِ پدر است،(۱) و، با خداترسی‌ای (=tarsagāhīh / تقوی) که از محیطِ پدرانه <بهره می‌برد،(۲) مهرِ کاستی‌گرفته‌یِ پدر>* دیگر باره سربه‌افزایندگی‌خواهدگذارد؛ و <فرزند،>* بر پایه‌یِ دستْآوردهایِ خویش،(۳) و از رهگذارِ فراهمْآوریِ رساوبسنده‌یِ فرهنگ و پختگیِ فرهنگی و خداترسی، مایه‌یِ رامشِ پدر را فراهم‌خواهدآورد.

<با این کوشاییِ‌هایِ فرزند در فرهیختگی و دوریِ از گناه،>* مهرِ پدر بر فرزند دیگرباره به بالاترین پلّه‌وپایه‌ای که زمانِ نوزادی (=aburnāyag / نبالیدگی) وَرا بود، خواهدرسید.(۴)

از آنجا که نوزادِ نبالیده دارایِ بینشِ مینُوانه (=دیدنِ حقیقتِ مینَویِ چیزها) است، و می‌گویند که دیوان <دست‌اندرکارِ>* ربودن <ــِ آن بینشِ پاکِ مینَوی اَند،>* برایِ همگیِ مردم، <در زندگیِ زمینی، امکانِ> به‌کناری نهادنِ هرزه‌گوییِ‌هایِ(؟) دیوی هست؛ و <از آنجا که زندگی و>* کردوکارِ همه‌یِ مردم رَه سویِ پیری می‌برد (=frāz zarmānīh)، پیش از آن،(۵) از راهِ

سرکوبِ سرتاسریِ دروج، که برایِ شخصْ (=tan) پاکی <ـِ روان به‌همراه‌دارد، مردم>* می‌توانند با بهره‌گیری از آگاهی‌ها و کردارهایِ فرآراسته‌یِ استوار بر <آموخته‌هایِ>* دینِ مزدایی، دوباره <به آن بینشِ مینَویِ ازدست‌رفته>* رسند (=دست یابند).(۶)

یادداشت‌ها

۱-«که نهاده شده بر فرهیزش و آموزشِ بایستمندِ پدر است» را برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «پَد پید اَباییشنیگ فْرَهَنْگْ / pad pid abāyišnīg frahang» آورده‌ایم. جز آنچه که ترجمه کرده‌ایم، معنایِ درستْ‌نمایِ دیگری به نظرِ ما نیامد.

۲-«که از محیطِ پدرانه <بهره می‌برد>*» را برابرِ «ئیش اَنْدَر پید سامان / ī-š andar pid sāmān» آورده‌ایم.

۳-«بر پایه‌یِ دستْ‌آوردهایِ خویش» را برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «پَد دَسْتْ خْوِش / pad dast xwēš» آورده‌ایم. به‌نظرمی‌رسد نویسنده از دست‌آوردها و کوشایی‌هایِ آگاهانه‌یِ فرزند در دوریِ از گناه و انجامِ کارهایِ شایسته پس از سنِ بلوغ سخن‌می‌راند.

به دیگر سخن، زیرِ هشت‌سالگی، بی‌گناهیِ فرزند بروبارِ کوشایی‌ها و دست‌آوردهایِ آگاهانه‌یِ وِی نیست.

۴-یکی از آموزه‌هایِ سخت‌وسُتوارِ دینْ‌کرد، هم‌آوایی، همراستایی و هم‌آهنگیِ فرهیختگی و دوریِ از گناه است.

در دبستانِ دینْ‌کرد، هیچ فرهیختگی‌ای جدایِ دوریِ از گناه، نه شدنی و نه پذیرفتنی است.

۵-«پیش از آن» را برایِ سخنواره‌یِ «پِش-ئیز ئَز آن / peš-īz az ān» آورده‌ایم؛ بازگشتگاهِ «آن / ān» در این سخنواره‌یِ پهلوی برایِ ما روشن و شناخته نیست. آیا پیش از آنکه دیوانْ زمانکِ ربودنِ بینشِ مینَویِ نوزادِ نبالیده را بیابند؟

یا پیش از رسیدنِ به مرگ؟ مرگی که فرصتِ تهذیب و پاکگردانیدنِ روان ازگناه را از آدمی برمی‌گیرد.

۶-آنچه که ما از این بندِ پایانی درمی‌یابیم این است:

مردمْ‌زادگان، به گونه‌ای خدادادی، دارایِ بینشِ مینَوی اند؛ بینشِ مینَوی‌ای که از آغازِ زادنْ

مردمْزادگان را توانا به دیدنِ حاقِّ واقعِ چیزها می‌کند.

مردمیْزادگان، حتی تا هشت‌سالگی آن بینشِ مینُوانه را نگه‌داری می‌کنند.

دیوان ولی دست‌اندرکارِ ربودنِ آن بینشِ مینَوی اند و بسا بدین کار دست یابند؛ ولی مردمْزادگان، گام‌به‌گام در فراروندِ رفتنِ سویِ پیری، از رهگذارِ سرکوبِ قوایِ دروج، با بهره‌گیری از دانشِ دینِ مزدایی، دانشي که راهِ پاکیِ تن و جانِ مردمان را می‌آموزاند، در همین جهانِ خاکی، دیگرباره توانا به دست‌یابی به آن بینشِ مینَویِ ازدست‌رفته‌اند.



۱۷۱. دربارهِ‌ي پاداشِ پارسایان و کیفرِ <برخي گناهانِ>شان؛ و، کیفرِ تبهْ‌خویان و پاداشِ <برخي کرفه‌ها>شان، برابرِ آموزه‌ي دینِ بهی.

پاداش، <چیزي نیست جز>* نکوداشتِ (=šnāyišn) برخاسته از کرفه.

کیفر، <چیزي نیست جز>* دردي برخاسته از <خودِ>* بزه.

برابرِ آموزانِشِ دینِ بهی، در جهانِ مینَوی،(۱) حتی سرِ سوزنی (=ham-bun-iz) کرفه یا گناهِ هر کدام از خویشکاری‌ها<ي انجام‌گرفته یا نگرفته‌ي ستودگان و بَغانِ مینَوی>* که بر <گردنِ>شان است، بر کرفه پاداش و، بر گناه <ـِ شان>* کیفر می‌رسد.

پاداشِ تبهْ‌خویان برابرِ کم‌ترین کارِ ثوابي که در زمین از ایشان سرزده‌است، پیش از گذر <ـِ از پلِ داوری، به اندازه‌ي همان کرفه،>* از کیفرِ آنان کاسته‌می‌گردد(? ?wardišnīg)؛ <مانده‌ي>* کیفرِ دوزخیانه را تا برپاییِ جهانِ بازپسین <می‌شکیبند>*.

کیفرِ پارسایان برابرِ کم‌ترین گناهي که از ایشان در جهانِ مادی <سرزده‌است>* بر گردنِ آنان است؛ و از <میزانِ>* پاداش <ـِ کرفه‌هاشان>* پیش از گذر <ـِ از پلِ داوری>* به اندازه‌اي که با آن، روان، از گناه <ـِ انجام‌گرفته>* پاک شود، <از کرفه‌هاشان کم خواهد شد؛>* زنده و جاوید (=uštānišnīh^{x})(۲) سویِ آن مانْدگاهِ برترین <می‌شتابند؛ پاسخِ مانده‌ي>* پاداشِ‌شان بهشتِ جاودانه خواهد بود.(۳)

<از آنجا که>* جهانِ مادی، دُوّمینه‌ي (=pačēn / رونوشت / روگرفت / المثنی) جهانِ مینَوی است،(۴) پاداشِ کم‌ترین کرفه‌اي، و، کیفرِ کوچک‌ترین گناهي گزارده‌خواهدشد (=dahišnīg)؛ <این است>* رازْگُشاییِ دینِ مزدایی.

و، کیفرِ گناهِ پارسایان، به آشکاری و برابرِ روشِ(؟) بِهْ‌دینی در همین جهانِ مادی گذارده خواهد شد (=wizārišn)؛ و پاداشِ کرفه‌هایِ‌شان، بر ایشان در جهانِ <پسین و آینده‌ي>*

مینَوی، به‌گونه‌اي که <زمینه‌یِ آن را>* در یاد آورند (?ayāsišnīh) خواهد رسید. و به برخي از آن <پاداش>ها در جهانِ مادی نیز دست می‌یابند، و، بدین سبب در خرسندی اند.

کیفرِ گناهِ تبهْخویان، آنهم به گونه‌اي ناخرسندانه، در <جهانِ مادی،>* گذارده نخواهد شد؛ ایشان (=تبه‌خویان)، در آن جهانِ مینَوی، به سببِ چیرگی <ـِ گناه>* و گرفتاری‌اي که بر آن است، باربُردار <ـِ کیفر می‌شوند.

شخصِ گنهْبار،>* در جهانِ مینَوی هیچ یادي از پاداش و نکوداشتِ نیکی <هایِ انجام نداده>* ندارد؛ و، آزوَرانه برایِ خویش در جُست‌وجوی <ـِ کرفه و پاداش است>*.(۵)

یادداشت‌ها

۱-از آنجا که نویسنده‌یِ روایت، در بندِ پنجُم، جهانِ مادی را نسخه و دومینه‌یِ آفرینشیِ جهانِ مینَوی می‌داند، پس روشن است که در این بند (=بندِ دوم)، به دادوآیینِ (=قانونِ) جهانِ مینوی نظر دارد.

در واقع، معنایِ بحث این است: چون قانونِ پابرجایِ جهانِ مینَوی این است که هر گونه دوری‌جُستن از خویشکاریِ آفرینشیِ یکي از ستودگانِ مینَوی، و یا هر گونه خویشکاری‌شناسی از سویِ آنان به همان اندازه کیفر یا پاداش دربردارد، و چون جهانِ مادی رونوشتِ جهانِ مینوی است، پس، هر کرفه یا هر بِزه‌اي در جهانِ مادی، در پیرویِ از سرنمونِ مینَویِ خود، می‌باید پاداش یا کیفر بیند.

۲-واژه‌اي را که «زنده و جاوید» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ ( ) آمده است. نوشت‌وخواندِ پیشنهادیِ ما برایِ قرائتِ واژه‌یِ درنظر، کوششي گمانورزانه است.

۳-این عبارت را اینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

«پاداشي بهشتیانه و جاودانه آن‌شان است».

۴-«جهانِ مادی دُوّمینه‌یِ (=pačēn / رونوشت / روگرفت) آفرینشیِ جهانِ مینَوی است» را سرتاسر، برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ زیر آورده‌ایم:

ud gētīg-iz ‘mēnōg pačēn dahišnīh’.

خواننده‌یِ فرزانْپژوه می‌تواند رگه‌هایِ اندیشه‌یِ مینُوگِرَوانه‌یِ (idealistic) افلاطونی را در

این بند پی‌گیرد.

نگاه‌کنید به عبارتي از فرزانه‌یِ نو-افلاطونی، پلوتینوسِ رومی:

«عالَمِ مادی، تعبیرِ برونيِ <امرِ>* معقول است و، محسوس و معقول همیشه به هم پیوسته‌اند؛ اولی (=عالَمِ محسوس) به فراخورِ قابلیت‌هایِ خود، رونوشتِ دومی (=عالَمِ معقول) است.

اِنئادِ چهارُم، رساله‌یِ هشتُم، عبارتِ ششُم.

۵-«آزورانه برایِ خویش در جُست‌وجوی <ـِ کرفه و پاداش است>*» را برابرِ «آزْوَریگ پَد خْوِش خْواهیشنیه / āzwarīg pad xwēš xwāhišnīh» آورده‌ایم.

آیا نوشتارِ پهلوی، آسیب‌دیده و کاسته و نارسا به دستِ ما رسیده است؟

آیا شخصِ گنه‌کار، در جُست‌وجویِ خویشتنِ خویش یا رحمتِ ایزدی است؟



۱۷۲. در بارهٔ <نسبت دادنِ موضوعِ>* پتیارگی به جهانْ‌آفرین، و اینکه آیا موضوعِ شر(؟) <در جهان وجودِ خارجی دارد>* یا نه، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.[۱]

خواست (=kām / اراده / مشیّت) و فرمانِ جهانْ‌آفرینْ باورِ جانانهٔ تک‌تکِ مردمان به دینِ بهی است.[۲]

و اگر همگیِ مردمِ جهان به باوری از بُنِ جان به دینِ بهی رسند، اهریمن نیست‌ونابود خواهد شد؛ همهٔ آفریده‌هایِ نیکو به <نَهِشي>* تهی از پتیاره و، <نَهِشي>* پاک‌وناب و سرتاسر شادْخواری خواهند رسید؛ <این است فرجامِ>* دانایيِ دینِ بهی.

هر آن باورِ ژرف به دینِ بهی، بیش از هر چیز آن کسي را <سزد که>* در پرس‌وجویِ آگاهی‌هایِ <بنیاد شده بر>* دینِ بهی است.[۳]

گناهکار، به سببِ <همراهی با>* تبهْ‌خوییِ بی‌اندازهٔ اهریمن بر آفریده‌ها، <با گناهکاری‌هایَش باعثِ>* زخم و دردِ آفریدگان است؛ و نیز، با سرپیچیِ‌اَش از کام و فرمانِ جهانْ‌آفرین، <به مانندِ اهریمن، او نیز>* در کارِ پتیارگی بر آفریده‌هایِ جهانْ‌آفرین است.[۴]

<آن دسته از>* کیشداران که <اعتقادِ زیر، یعنی:>*

«در برابرِ هستيِ جهانْ‌آفرین، چیزي به نامِ پتیاره وجود <ـِ خارجی>* ندارد»،

<باوري بنیادین از>* کیشِ ایشان است، <با این ادعا، به نتیجهٔ تبه‌خویانهٔ زیر می‌رسند: بدین معنا که:>*

«سرپیچی‌کننده از خواست و فرمانِ جهانْ‌آفرین، <یعنی فردِ>* گناهکار، در گیتی وجودندارد؛ و اگر <هم باشد، به سببِ کارهایِ گناه‌ورزانه‌اَش، شخصِ>* گناهکار می‌باید پاداش شود و شایستهٔ کیفرنیست».

<نتیجهٔ اعتقادِ این دسته از کیشداران این می‌شود که گنه‌کار، در گنه‌ورزی‌هایَش>* نه تنها از خواست و فرمانِ جهانْ‌آفرین سرپیچی نمی‌کند، بلکه برابرِ خواست و فرمانِ ایزد رفتارکرده‌است، و

در <آن کاري که به آن>* گناهکاری <می‌گویند،>* می‌بایدَش مزد داد و سزاوارِ کیفر نیست.

اگر که <دسته‌اي دیگر از کیشداران، در درستْ‌نمایاندنِ گناهِ گناهکاران،>* مدعی شوند که: ***«گناهکاران، <در گناهْ‌ورزی‌هایِ‌شان>* نه از فرمانِ جهانْ‌آفرین، که از خواستِ او سرپیچی کرده‌اند»*** (=kām spōzēnd dādār)،(۵) <اینان نیز به این باورِ نادرست کشیده‌خواهند شد که:>* فرمان‌هایِ جهانْ‌آفرین با خواست <ـِ راستینِ>* او از بنیاد ناسازگار (=hambasān / متناقض) است.

و <با این ادعا، کیشدارانِ نامبرده،>* به جهانْ‌آفرین نسبتِ فریبکاری می‌دهند و <فروزه‌یِ>* یزدانی را از او برمی‌گیرند.

یادداشت‌ها

۱-ارسطو، و به پیرویِ از او پورِ سینا، و به پیرویِ از پورِ سینا، شیخِ اشراق، و نیز صدرایِ شیرازی، همگی، منکرِ وجودِ شر و مادّه‌یِ شر در عالم‌اَند. ارسطو بارها بر این نکته خامه می‌فشرد که: «شرّ، جدایِ از اشیاءِ جزئیِ مفردِ، هیچ گونه وجودِ خارجیِ دیگري ندارد»؛ برایِ دنبال‌کردنِ نظرِ ارسطو، نگاه کنید به فرزانْ‌نامه‌یِ گران‌ارجِ «متافیزیک / متاگیتیک»، کتابِ نهم (=تتا)، فصلِ نهم.

۲-بندِ نخستِ این روایت را به گونه‌یِ زیر نیز می‌توان ترجمه کرد:

باورِ ژرفانه‌یِ هرکس به دینِ بِهی، <بنیادشده بر پذیرشِ>* کام و فرمانِ جهانْ‌آفرین است.

۳-معنایِ این بند روشن است:

هرگونه اعتقادِ قلبی به دین، می‌باید تعلقِ جانانه‌یِ خود را از دانش و آگاهی به‌دست‌آورد.

۴-این عبارت را اینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

<شخصِ گنه‌کار با واداشتنِ>* آفریدگان در سرپیچی از کام و فرمانِ جهانْ‌آفرین، در کارِ پتیارگی بر خودِ جهانْ‌آفرین نیز هست».

۵-نظرگاهِ نویسنده‌یِ روایت در این بند برایِ ما روش و شناخته نیست؛ یعنی دانسته نیست کدام دسته از کیشداران بر این اعتقاد اند که: ***«گناهکاران، درگناهْ‌ورزی‌هایِ‌شان، نه از فرمانِ جهانْ‌آفرین، که از خواستِ او سرپیچی کرده‌اند»***.

به هر رو، این گزارش، همه‌یِ آن چیزي است که ما از این عبارت دریافته‌ایم.



۱۷۳. در این نکته که، ریشه از میوه و، میوه از ریشه <شناخته‌می‌گردد، برابرِ>* آموزه‌یِ دینِ بهی.

از نظرِ <بحثِ>* هستی، <پیدایشِ>* ریشه پیدا از میوه است.

و <اما دربارۀِ>* چونیِّ (=کیفیت / ماهیت) ریشه: برایِ نمونه روییدنی‌ها (=رُستنی‌ها / گیاهانِ دارویی):

که در رویِشِ ویژَسته‌یِ خود، <از نظرِ>* گونه (=نوع)، به نیکْ‌سرشتی و بَدْسرشتی، <از نظرِ>* بُویمندی، به خوشْ‌بویی و گندناکی، <و از نظرِ>* چشایی، به خوشمزگی و بدمزگی، <و از نظرِ>* زور<ِ سرشتی>(؟) به <دارنده‌یِ خاصیتِ>* درمانی و زهری، <بخش‌کرده‌می‌شوند و>* آشکارمی‌شود از کدام تخمه و هستی و چونی اند.(۱)

<نه تنها رُستنی‌ها،>* بلکه در بارۀِ همه‌یِ هستندگان، بروبار از چونی (=čēih / کیفیت) شناخته می‌شود (=windišn / بدست‌می‌آید)؛ و مانندِ دانه‌یِ(؟) رُستنی‌ها، از رهگذارِ آني که بر آن است و از آن است، <شناخته می‌شود که از کدام>* بُن و تخمه اَند.

از این روی، اگر <ادعایِ ناراستِ زیر پذیرفته‌گردد که:>*

بدآگاهی‌هایِ بدآگاه و گنه‌کاری‌هایِ گنه‌کار اندر جهان، که آشکارا با دانایی‌هایِ دانا و کرفه‌هایِ کرفه‌کار آمیخته است، تنها برآمدِ یک بُن <وگوهر> است و همْ‌بُن اَند، <نظرگاهي>* مانندِ کیشِ یهودی <خواهد شد که به ناراستی آموزش‌می‌دهد:>* ***«ذاتِ دانایی و ناآگاهی همْ‌بُن اند و از یک بُن <وگوهر>».*** ـــآني را که <از نظرِ ما مزدائیان>* بودنْ نشاید.

<در دید و باورِ ما مزدائیان،>* آن ذاتي که به خویشتنِ خویش داناست، با آن ذاتي که به خویشتنِ خویش بدآگاه است یکي نمی‌باشد؛ به‌آشکاری، آن بُن <وگوهري>* که بدآگاهی از آن ریشه‌می‌گیرد، تنها می‌تواند خود، بدآگاه باشد؛ و <آن بُن‌وگوهري که دست به>* بِزه‌کاری می‌زند تنها می‌تواند خودْ بِزه‌کار باشد؛ و نیارَست از سْپندارْمینویِ پاک‌وناب باشد؛ بلکه آن زَدارْمینو است <که بُن‌وگوهرِ همه‌یِ بدی‌ها ست>*.

یادداشت‌ها

۱-بی هیچ گمانی با بحثِ «وجود و ماهیت / هستی و چونی» روبه‌رو هستیم.

یعنی همان بحث و فحصی که فرزانگانِ ایرانی-اسلامی در سده‌هایِ میانه، بیشینه‌یِ کوشایی‌ها، کوشندگی‌ها و توانِش‌هایِ خود را صرفِ آناکاوی، واکاوی و فروگشاییِ پرسمان‌هایِ آن کرده‌اند و از این نظر، از هُمالان و همتازانِ (=رقیبانِ) فرزانه‌یِ باختریِ خود بسی پیش افتاده‌اند.

با وارسیِ آموزه‌هایِ فراگفته شده در روایت‌هایِ دینْ‌کرد، به‌ویژه بحثِ روشنِ کرده‌یِ ۱۰۹ اُم و کرده‌یِ ۱۷۳ اُم (=روایتِ کنونی)، دیدگاهِ اصالتِ مهیّتیِ نویسندگان در رودررویی با اصالتِ وجود به‌آشکاری می‌رسد.

دوباره جایِ آن است از تذکرِ بی‌اندازه شگفت و هوشمندانه‌یِ صدرنشینِ فرزانگان، صدرایِ شیرازی یادکنم که در فرزانْ‌نامه‌یِ پرآوازه‌یِ خود، زیرِ نامِ «دیدنی‌هایِ خداگونه‌یِ چشمِ جان / شواهدُالرّبوبیه»، سخت‌وستوار بر این نکته خامه می‌فشرد که: ***«بُنمندیِ چیستی / اصالتِ مهیّت»***، ***«دو-بُنْ‌انگاری / ثنویت» و باور به «هست‌وبودِ راستینِ گوهرِ تاریکی / تأصلِ ظلمت»*** سه گوشه‌یِ یک مثلثِ اعتقادی‌اند.

نکته‌ای که از آماجِ چشم و خِرَدِ تیزبینِ فرزانه‌یِ فرهمندشناس، شیخِ اشراق، به‌دررفته‌است.

خواننده‌یِ پژوهنده‌ای که بحثِ دینْ‌کرد را تا اینجا پِی‌گرفته، خود، دریافته است که استوازْکردِ درستیِ هر سه گون باورِ پیش‌گفته (=اصالتِ مهیت، ثنویت و تأصلِ ظلمت)، فرجامْ‌آهنگِ نویسندگانِ دینْ‌کرد است. مثلثِ اعتقادیِ نویسندگانِ دینْ‌کرد، در هر سه گوشه‌اَش با دستگاهِ اندیشه‌ورزیِ صدرایِ شیرازی تخالف دارد.



۱۷۴. ۱. دربارهٔ آزادْکام و نامِ اوستایی‌اَش؛

۲. دربارهٔ آفرینندهٔ آزادْکام؛[۱]

۳. <تعریفِ>* کردارِ آزادْکامانه؛

۴. چرایی تک‌ساحتی[۲] نبودنِ آزادْکام؛

۵ - ۶. <یاری‌دِه و>* دشمنِ آزادْکام، و <اینکه، یاریْ‌دهندگان و دشمنانِ آزادْکامی>* از سویِ چه کسی اند؟ و از بهرِ چه‌اند؟

۷ - ۸. سود و زیانِ آزادْکامی بر آفریدگان؛

۹. بزرگ‌ترین سودي که از آزادْکامی برمی‌خیزد؛

۱۰. <ویرایشي که از آزادْکامی بهرهٔ جهانیان می‌شود،>* برابرِ آموزهٔ دینِ‌بهی.

۱. همانا! آزادْکام (=موجودِ مُختار) در گیتی همان مردمیان اند.

نامِ اوستایی‌اَش، «جانِ اهوراییِ پا به هستیِ مادی گذارده» است؛ نامَش در <گزارشِ>* زند، «خداوندِ تَنْمند شده» است.[۳]

دادوآیینِ (=dādestān / قانون) خداوند، خداوندگاریِ مردمِ آزادْکام بر خواست‌وکامِ خود است؛ و، رایْ‌فرماییِ و کاربستِ آن <آزادْکامی>* بر دیگرِ آفریده‌هایِ گیتیایی‌اي که چونان خودِ

وِی بر خواست‌وکامِ خویش خداوندی ندارند (=nē.......hēnd)؛ <یعنی: فرمانْ‌فرمایی بر دیگرِ آفریدگانی>* که <از نظرِ رایْ‌فرمایی بر خواست‌وکامِ خود>* چونان مردم نیستند (=nē .....čiyōn ....mardōm).

حتی یکی از اینان (=دیگرِ آفریده‌هایِ گیتیایی) هم بر جانِ خویش فرمانْ‌فرمایی ندارد؛[۴] فرمانْ‌فرمایی‌ای از گونه‌یِ مردم بر آنان.

هر آن <هستومندِ آزادْکام>* تَنْمند شده، از ستودگانِ مینَوی جداسانی دارد؛[۵] از آن رو که ستودگانِ مینَوی نیز <به یوبه‌یِ بهره‌مندی از جانِ اهورایی،>* خداوندگارانی <آزادْکام>* ـــ ولی نه تنمندشده ـــ اند.

۲. آفریننده‌یِ (=مُجری / راهْانداز) آزادْکامی <در جهان،>* اورمزدِ جهانْ‌آفرین است.[۶]

۳. کردارِ آزادْکامانه <یعنی:>* خداوندگاریِ مردم بر خواست‌وکامِ‌شان در پذیرفتن یا نپذیرفتنِ کرفه یا گناه.

۴. چراییِ اینکه، جهانْ‌آفرین، مردمان را نه «تَکْ‌ساحتی» که «*آزادْکام*» آفریده، از بهرِ اُستوانِشِ سپاهِ خویش (=مردمان) است؛ تا که مردمان، به یوبه‌یِ (=rāy) خداوندگاری و زورفرماییِ (=اقتدار) برخاسته از آن خداوندگاری، و از رهگذارِ همین زورْفرمایی، به اَبَر-زورفرمایی برایِ سرکوبِ سرتاسریِ سپاهِ دروج و، دورنگه‌داشتنِ یکپارچه‌یِ دروج از کشت‌وکشتارِ آفریده‌هایِ اورمزدی رسند.

۵ – ۶. <در این نبردِ گیهانی،>* یاری دهندگانَش (=یاری رهندگانِ مردمیان) خِرَدِ خدادادی و شنیداریِ (=عقلِ بالملکه و مُستفادِ) ایزدانه و دینِ بهی اند؛ دشمنانَش کامه‌پرستی است، <که همستیزنده‌یِ>* خِرَدِ خدادادی است و نیز، بدآگاهی، که همستیزنده‌یِ خِرَدِ شنیداری است، و نیز بددینیِ دروجانه است.

یاری، از سْپَندارْمینو می‌رسد؛ برایِ پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام‌دادنِ کرفه؛ نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام‌ندادنِ گناه.

دشمنی، از زَدارْمینو می‌رسد؛ برایِ پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام‌دادنِ گناه؛ نپذیرفتن، نیاندیشیدن، <نگفتن و> انجام‌ندادنِ کرفه.

۷. سود <ـ آزادْکامی برایِ مردمیان،>* نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام‌ندادنِ گناه و، پذیرفتن و اندیشیدن و گفتن و انجام دادنِ <آزادکامانه‌یِ>* کرفه است؛ <تا که، آزادْکامانه،>* خویشتنِ خویش را با خداوندگاریِ بر خویش رستگارکند؛ دیگرِ آفریده‌هایِ گیتیایی را آنهم با

سروريِ بر آنان از دروج رهایی بخشد.

۸. زیان <ـِ آزاذْکامی برايِ مردمیان،>* در پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادنِ <آزادانه‌يِ>* گناه و، نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام ندادنِ <آزادانه‌يِ>* کرفه است؛ <گزینشِ آزاذْکامانه‌يِ گناه>* فروغلطیدنِ خود<ـِ مردمِ آزاذْکام آنهم>* به سببِ خداوندگاريِ بر خویشتن و، فروغلطاندنِ دیگرِ آفریدگان به سببِ خداوندگاری بر آنان به <دامنِ>* دروجِ است.(۷)

۹. بزرگ‌ترین سودي که از آن (=آزاذْکامی) <برمی‌آید،>* پاک‌وناب شدنِ کامِ آزادانه‌يِ همگيِ مردم به سببِ خداوندگاريِ بر خویشتن و، روی برگاشتنِ از خواست‌وکامِ دروج، که همان <خواست‌وکامِ>* بددینی است، می‌باشد؛ و، روی‌آوردنِ به خواست‌وکامِ جهانْ‌آفرین، که همان دینِ بهی است.

۱۰. ویراستگی‌اي که بر آن (=آزاذْکامی) است، در نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام‌ندادنِ <آزاذْکامانه‌يِ>* گناه است و، پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادنِ <آزاذْکامانه‌يِ>* کرفه است.

خواست‌وکامِ ایزد، آنهم از راهِ سروريِ درست‌رَوِشانه، نیست‌ونابود شدنِ تازشِ دشمنانه‌يِ اهریمن از آفریده‌ها و، به بی‌مرگی رسیدنِ همه‌يِ آفریدگان و، گِردآمدنِ آنان در پاکی‌ونابی و شاذْخواريِ سرتاسری است.

<آن دسته از>* کیشداران که، <اعتقادِ زیر، یعنی:>*

«بیشینه‌يِ مردمِ آزاذْکام، به انگیزه‌يِ پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام‌دادنِ گناه، و، نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و <**انجام**> **ندادنِ کرفه، در فرجام**<**ـِ جهان**>*، **تا به جاوادان، دوزخی خواهندبود و هرگز هیچ یک از آنان** <**از دوزخ**>* **رهایی نخواهد یافت»،** <باوريِ بنیادین>* ازکیشِ ایشان است، <با این ادعا، کارِشان بدانجا می‌کشد که درباره‌يِ>* ایزد، بگویند:

«آفریدنِ آزاذْکامانه‌يِ مردم نه به سودِ مردم بوده‌است، بلکه، سنگین‌ترینِ زیان‌ها(۸) **را برايِ آنان** <**در پی داشته است»؛**> پی‌آمدِ باورِ نـاراستِ این دسته از کیشداران این است که:>*

«فرجام<**ـِ کارِ جهان،**>* **بدی و** <**خواست‌وکام**>* **زَدارانه برايِ همگيِ آفریده‌هايِ گیتیایی خواهدبود»؛** <تهمتي که اینان بر ایزد روامی‌دارند این است که،>* می‌گویند: **«ایزد، نه رستگارکننده، که تباه‌کننده‌يِ آفریده‌هايِ خودَش است»؛** <با این فراگوییِ‌هايِ ناراست، فروزه‌هايِ>* یزدانی را از او برمی‌گیرند و به <وِی نسبت‌هايِ>* دروجی می‌دهند.(۹)

یادداشت‌ها

۱-«آفرینندهٔ‌ِ آزادْکام» را برابرِ «آزادْکام-کَردار / āzād-kām kardār» آورده‌ایم؛ معنایِ نماییِن و ظاهریِ آن، «فاعِلِ مُختار» است؛ ولی تعریف، دربرگیرندهٔ‌ِ مردمی‌ْزادگان و امشاسپندان نیز هست؛ در سامانیِ که در نوشتارِ توضیحی، بحثِ نویسنده بر سرِ بُنِ آفرینندهٔ‌ِ نیرویِ «اختیار»، یعنی همان اورمزدِ جهانْ‌آفرین است.

۲-«تکْ‌ساحتی» را برابرِ «ئِوْ-آهنگ / ēw-āhang» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ معناییِ برابرِ با «یک-بعدی» و «برنامه‌ریزی‌شده تنها برایِ یک هدف و آماجِ شناخته و تعیین شده».

نگریستهٔ‌ِ نویسندهٔ‌ِ این روایت این است که هر مردمْ‌زاده‌ایِ، هستومندیِ مُختار و آزادْکام است؛ باژگونهٔ‌ِ آن، دیگرِ جانورانِ زمینی، «تک-ساحتی / تک-بعدی / فرمان‌پذیر از سرشت و برنامه‌ریزی» اند. بحثِ این روایت را بسنجید با خُرده‌سنجی و نقّادی‌هایِ پدیدارشناسانِ سدهٔ‌ِ بیستمی از انسانِ «تکْ‌ساحتی» امروزی.

۳-برایِ بحثیِ گزینْ‌گویانه از این معنا، خواننده را بازمی‌گردانیم به همین کتابِ سوم، دفترِ یکُم، بخشِ آوانویسی، کردهٔ‌ِ شمارهٔ‌ِ آغازین (=دیباچهٔ‌ِ هیربد)، زیرنویسِ شمارهٔ‌ِ یکُم، برگْ‌نوشتِ 32.

ما هر اندازه که پژوهشِ خود را در بابِ دینْ‌کرد دنبال‌می‌کنیم، بیش‌تر متقاعد می‌شویم که واژهٔ‌ِ پهلویِ «اَخْوْ / axw» می‌تواند یکیِ از سَرْواژه‌هایِ دبستانِ رازِ مزدایی (=عرفانِ مزدایی) باشد؛ به معنایِ بارقه، پرتو و لَمعه‌ایِ از جانِ اَهورایی؛ که هستی، همهٔ‌ِ سرزندگیِ خود را از آن فروغانه (=بارقه) دارد.

حتی در یکیِ از کرده‌هایِ کتابِ سوم، دانشواژهٔ‌ِ «اَخْوْ» تعریف‌می‌شود.

DK III. ch 164. sen 1 = MD (178.5-6): hād! ʿmardōm xwēš xwadīh’ ʿabēzag axw’; abar-iz ʿgyān xwadāyīg’ ʿwizīngar xrad’; abar axw, dastwarīg ud āzād-kām;

مردم، به خویشتنِ خویش، بهره‌مند از جانِ اَهوراییِ (=axw / اَخْوْ) پاک و ویژه‌اند.

همپیوستهٔ‌ِ (=abar-iz) این جانِ خدایی (=اَخْوْ)، خِرَدِ گزینشگر است؛ <که>* بر جانِ خدایی <ـِ مردم،>* صاحِبِ دستور و آزادْکام (=مُختار) است.

۴-یعنی: دارایِ قوهٔ‌ِ خودْآگاهی نیست؛ یعنی، دیگرِ آفریده‌هایِ گیتیایی، هیچ بهره‌ایِ از جانِ

اهورایی برایِ خودْآگاهی و در پیِ آن، خداوندگاری بر خویشتنِ خویش ندارند.

۵-سخنواره‌یِ در نظر را به گونه‌یِ زیر نیز می‌توان گزارش کرد:

هر آن <هستومندِ آزادْکامِ>* تَنْمند شده را می‌باید از ستودگانِ مینَوی جدا دانست (=bē-wizārdan).

۶-«آفریننده‌یِ آزادْکامی» را برابرِ «آزاد-کام-کَردار / āzād-kām kardār» آورده‌ایم؛ «راه‌انداز، کارگزار، فاعِل و اجراکننده‌یِ آزادْکامی در جهان» نیز معنا می‌دهد؛ یعنی آن نیرویی که مجریِ آزادْکامی در جهان است.

۷-معنایِ سخنواره‌یِ درنظر روشن است:

آزادْکامی، اگر از آن درست بهره‌گیری نشود، می‌تواند برایِ مردمْزادگان به سببِ فروغلطیِ آزادْکامانه‌یِ آنان به دامنِ گناه، زیان به‌بارآورد. اما این زیان برآمدِ ذاتِ آزادْکامی نیست؛ بلکه پی‌آمدِ بهره‌برداریِ نادرست و اهریمنْ‌خواهانه از آن است.

۸-«سنگین‌ترینِ زیان‌ها» را برابرِ «گرانتُم زْیان / garāntom zyān» آورده‌ایم؛ چنین می‌نماید که نویسنده‌یِ روایت سخنْ‌گوشه به دوزخ دارد.

۹-چَمْورزیِ (=استدلالِ) پنهانِ نویسندیِ این روایت در خُرده‌ْگیری بر دستگاهِ یزدان‌شناسیکِ دسته‌ای از کیشدارن این است که:

خداوندِ خالِقِ اراده و اختیار، خود نمی‌تواند اسیرِ خشم و انتقام باشد و انسان‌ها را به سببِ گنه‌ورزی در دوزخی سرتاسر رنج و شکنج فروافکند.

آهنگِ خداوند از آفرینشِ انسانِ فاعِلِ مُختار همکاریِ با خداوند در نبردِ گیهانی علیهِ دروج و سپاهَش می‌باشد و ساختنِ جهانیِ تهی از رنج و عذاب است نه اینکه انسانِ همکار و شریک و جانشینِ خود را به فرجامیِ اهریمنْ‌خواهانه وعده دهد؛ فرجامِ عذاب‌آلود، خواست‌وکامِ اهریمن است نه خواست‌وکامِ اورمزد.

دید و داوریِ بالا، یکیِ از شایندهترین ویژگی‌هایِ دستگاهِ یزدان‌شناسیکِ (=تئولوژیکال) مزدایی در تقابلِ با دین‌هایِ سامی است. نمونه‌ای از آن را در این روایتِ گرانسنگ می‌بینیم.



۱۷۵. دربارهِ‌ي گناهانِ <مشمولِ کیفرِ>* مرگْ‌ارزان، و اینکه رهاییِ از کیفر <ـِ مرگْ‌ارزان،>* بر شش گونه است.

همانا گناهانِ <مشمولِ کیفرِ>* مرگْ‌ارزان، و، راهِ رهاییِ از این کیفر، بر این شش گونه‌یِ زیر است:(۱)

۱. یکي آن کسي که، خود، خستو و پشیمان از گناه است و بنا به فتوایِ (= /wizīr / داوری) دینْ‌دستور (=مجتهد) و فرمانِ شهریاران می‌بایدکشته‌شود (=ōzanīhēd به‌قتل‌رسد / ارزانیِ مرگ شود).(۲)

۲. یکي آن کسي که، دینْ‌دستوران گناه‌اَش را ببخشند؛ <به شرطي که>* اندر کارزاري با اَنیران (=غیرِ ایرانیانِ دشمن) جان درمیانه‌نهد، و، جانْ‌نثارانه (=abespārīhā) در نبرد بکوشد؛ در کارزار کشته‌شود؛ <به یوبه‌یِ شهادت،>* روانَش از گناه رهایی می‌یابد و تن‌اَش از گرفتاریِ برخاسته از آن (=گناهِ مستوجبِ مرگ‌ارزان) آزاد خواهد شد؛ <و این در آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست.

۳. یکي آن کسي که، از زادگاهِ آغازینِ خویش با فرمانِ پادشاه ـــ البته به‌خرسندی و، پشیمان از گناه ـــ به آنجایي که فرمایندَش ده سال تَرارانده(؟ uškāftag? ×) و تبعیدشود؛ و با ده سال تحملِ رنج <ـِ تبعید>*(۳) سزاوارِ آزادی از آن (=مرگْ‌اَرزان) می‌شود؛ <این نیز در آموزه‌هایِ دینْ>* پیدا ست.

۴. یکي آن کسي که، به سببِ فرمان‌نابرداری از شهریاران سزاوارِ کیفرِ مرگ‌شود (=margarzānīhēd / مشمولِ کیفرِ مرگْ‌ارزان‌می‌شود)؛ ولی اعلیٰ‌حضرت «*شاهنشاه*» از آن گناه<اي که مرتکب شده>* ببخشایدَش؛ <با این آمرزش، از کیفرِ مرگْ‌ارزان>* رهایی‌می‌یابد.

۵. یکي آن زني که، به چَم‌وبهانه‌ي ناپرهیزگاری (=بی‌تقوایی) برابرِ شوی، <از بسِ تَردامنی،>* مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ْارزان شود؛ شویَش نیامرزد؛ <تا کیفرِ مرگ‌ْارزان نچشد و به قتل نرسد، آمرزیده نخواهد شد؛ این نیز در آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست.

۶. یکي آن کسي که، <گناهي مستوجبِ مرگ‌ْارزان انجام داده، و، پرونده‌یِ او>* در دیوانِ دادگستری (=meh-dādestānīh) در دستِ بررسی است (=dāštan)، برابرِ فتوایِ دینْ‌دستوران، آنهم در فراوندِ انجامِ خویشکاری<شان در صدورِ حکم(؟)،[۴] شخصِ گناهکار مستوجبِ مرگ‌ْارزان شناخته شود، ولی، پیش از کیفر کشیدن،>* از گناه توبه کند و درگذرد (=بمیرد)؛ در همان سه شبِ اولِ قبر (=sēdōš) <با آن توبه‌یِ پیش از مرگ از عواقبِ گناهَش>* رهایی می‌یابد؛ و روانَش نیز به آرامش خواهد رسید؛ <این نیز در آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست.[۵]

یادداشت‌ها

۱-در کتابِ «صد درِ بُنْ‌دَهِش» از نُه دسته مجازات برایِ نُه دسته از گناهان یادکرده شده‌است:

۱. فرمان، ۲. اگرفت، ۳. اویرشت، ۴. اردوشن، ۵. خُور، ۶. بازای، ۷. یات، ۸. تَناپُهل، ۹. مرگ‌ْارزان.

تدوین‌کننده‌یِ کتابِ نامبرده، چند گناهِ مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ْارزان را برمی‌شمرد.

در این روایتِ از دینْ‌کرد (=۱۷۵) نیز شش دسته از گناهانِ مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ْارزان برشمرده می‌شود.

دسته‌یِ یکُم، کیفرِ مرگ‌ْاَرزان، کسي را شامل است که، در دادگاه، خود، خستو به گناهي کبیره شود و کیفر چشد.

دسته‌یِ دوم، کسي است که به سببِ ارتکابِ به گناهي بزرگ، شایسته‌یِ مرگ شود؛ ولی صاحبانِ فتوی، شهادتِ در راهِ ایران را، در جایگاهِ مجازاتي همردیف، برایَش درنظرگیرند.

دسته‌یِ سوم، کسانی‌اند که به سببِ انجامِ گناهي موستجبِ مرگ شوند؛ ولی مجتهد یا شهریارْ مجازاتي مشابه و همردیف برایَش درنظربگیرد که آن، شکیبیدنِ ده سال تبعید است؛ به‌شرطي که از گناه توبه کند.

سرپیچی از فرمانِ شهریار نیز مجازاتَش مرگ است؛ ولی شهریار، می‌تواندَش ببخشاید. و با این بخشایش، از کیفرِ مرگ رهایی می‌یابد.

پنجمین دسته، زنانِ پُشت‌به‌شوی‌کُن و رویِ‌نازبه‌دیگری‌کُن اند. که می‌باید پذیرایِ کیفرِ مرگ شوند. سخنوارهِ‌یِ پایانیِ بندِ پنجُم، برابرِ گمان و بازشناختِ ما، دچار افتادگی شده است.

ترجمه و بازسازیِ ما از این عبارت، در سنجشِ با دیگرِ کارنامه‌هایِ پهلویْ انجام‌گرفته‌است.

معنا و ساختمانِ گفتاریِ بندِ ششُمْ تاریکْ‌نشان (=مُبهَم) است. از این روی، بازسازی و ترجمه‌یِ ما از این بند نیز گمانوَرزانه است. و جز از آن چه که ترجمه کرده‌ایم، معنایِ درست‌نمایِ دیگری به نظرِ ما نیامد.

۲-معنایِ نمایین و ظاهریِ این بند (=۱) این است که مجرمیِ خود به گناهِ انجام داده اعتراف کند و مجازاتِ آن گناه مرگ است و مرگ، تنها راهِ پاک شدنِ آن گناهِ درنظر است و مجرمِ به قتل رسیده تهی از گناه به جهانِ بازپسین می‌رسد.

۳-«تحملِ رنج <ـِ تبعید> *» را برابرِ واژه‌ایِ خوانده نشده از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که ما آن را با گمانمندی «گیلَگ-مِنیشنیه» خوانده‌ایم. در دینْ‌کردِ ششُم [=(505.11) MD]، با این واژه‌ونگارش (=گیلَگ-مِنیشنیه) روبه‌رو می‌شویم.

شاید واژه و نگارشیِ درهم‌ریخته و آسیب‌دیده برایِ «گیلَگ-اُوباریشنیه / gilag-<ōbār>išnīh» باشد.

نکته‌یِ دیگر در بابِ این بند (=بندِ ۳) این است که دَه سال تبعید، برابرِ جزاییِ کیفرِ «مرگْ‌ارزان» نموده شده است.

۴-عبارتِ «آنهم در فراوندِ انجامِ خویشکاری <شان در صدورِ حکم،» را با شک و گمان، برابرِ سخنوارهِ‌یِ پهلویِ «اَنْدَر خْوِش‌کاریهْ / andar xwēškārīh» آورده‌ایم.

به سببِ درهم‌ریختگیِ نوشتارِ پهلوی، برایِ ما روشن و شناخته نیست که از فراوندِ انجامِ خویشکاریِ شخصِ گناه‌کارِ موستوجبِ مرگ‌ارزان سخن‌می‌رود یا از انجامِ خویشکاریِ دیوانِ عدالت.

۵-رونَمایِ معناییِ سرنامه‌یِ (=تیتر) این روایت این است که درباره‌یِ شش دسته گناهِ مستوجبِ کیفرِ مرگْ‌ارزان (=مجازاتیِ که مرگ را شایسته و ارزانیِ گناهکار می‌شمرد) سخن می‌راند؛ و نیز، از شش شیوه‌یِ بخشایشِ از کیفرِ مرگْ‌ارزان نام می‌برد؛ و یا مجازاتیِ همپایه‌یِ آن را درمیان‌می‌آورد که با آن، فردِ گناهکارِ مستوجبِ کیفرِ مرگْ‌ارزان، از عواقبِ گناهِ خود رهایی می‌یابد.

اگر نوشت‌وخواندِ ما از این روایت (=کرده‌یِ ۱۷۵) درست‌باشد، با شش دسته گناه که کیفرِ

مرگ‌ْارزان دارند روبه‌رو هستیم؛ و اینکه در چه شرایطي کیفري همپایه‌یِ کیفرِ مرگ‌ْارزان به کمکِ گناهکاران می‌آید.

بندِ پنجُمِ روایت، به دسته‌اي از زنان می‌پردازد که به سببِ نافرمانی در برابرِ شوی، مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ارزان می‌شوند؛ ولی سامانِ کنونيِ روایت به گونه‌اي ست که هیچ سخني از کیفرِ برابر و همپایه‌یِ کیفرِ مرگ‌ْارزان برایِ این دسته از زنان به یوبه‌یِ رهایی از این کیفر، برایِ آنان درنظرگرفته‌نشده‌است.

آیا چنین کیفري، مجازاتي همپایه ندارد؟

آیا زنِ مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ْارزان، به هیچ شیوه‌اي و با هیچ کیفرِ همپایه‌اي از مرگ رهایی نمی‌یابد؟

این روایت و بندِ درنظر (=بندِ پنج)، در سامانِ کنونی‌اَش در این باره خاموش است؛ از این روی، ترجمه و بازسازيِ بخشِ به گمانِ ما آسیب‌دیده‌یِ سخن، گمانوَرزانه است.



۱۷۶. دربارهِ هنرنمایی‌هایِ(؟) زاب پسرِ طهماسْپ که چگونه با زورآوریِ شگفتِ مینَوی‌اَش، دَهیگ <ـِ نومَن>* از سپاهَش گرفته تا آني که با وِی سربرداشتند را سرکوب‌کرد، و، دربارهِ واپس‌راندنِ دیگرِ اَنیران و دیوْپرستان از کشورِ ایران با همان زورآوریِ شگفت و شایستهِ مینَوی‌اَش، و، بازآراستنِ ایرانشهر و شهریاری و دستگاهَش(؟) با کمکِ مردي نژاده از ایرانیان،[۱] برابرِ آموزهِ دینِ بهی.[۲]

در آموزه‌هایِ دینِ بهی، نوشته آمده است که زاب پسرِ طهماسپ با زورآوریِ شگفتِ مینَوی‌اَش، دهیگِ نومن و هرآن سپاهَش را، که با آن (=سپاهَش) خشم می‌افروخت (؟ ?sturgīhist[x])، سرکوب‌کرده و برشکست و ناپیداکرد (=a-baydāg kardan / منهدم‌کرد).

بارِ دیگر، با همان زورآوریِ شگفت و شایستهِ مینَوی‌اَش (=زاب)، دیگرِ اَنیران و دیوپرستان، که در دینْ، تُرکِ بلنْدزین[۳] [یا: بلنْدقامت] و دیوِ گشادهْمو و تازی و گشتاسپِ کلیسایيْ‌آیینِ رومی نام (دارد) را دوررانْدْ (=abar..... [x]burd)؛ و بسیاري از سپاه و یاری‌دهنده و ابزار و تبارِشان(؟) را بسي بیش از از آني که با دهیگِ نومن (بود)، زاب <پسرِ طهماسپ>* از کشورِ ایران دورراند و برشکست و سرکوب و ناپیداکرد.

از رهگذارِ پیوندِ دیگربارهِ[۴] زوْرفرمایی و پیروزگری با دینِ اورمزد، ایرانشهر و دستگاهِ شاهی‌اَش (=u-š ristag) را بازآرایی‌کرد؛ هر آن بتخانهِ گمراهی (=uzdēs wiyābānīh) و دیوْپرستی و هر چه آلودگی (=ریمنی) و مُردار (؟) [یا: پلیدی(؟)] و تباهی و گرانی(؟) [یا: ویرانی] است، از آب‌ها و آتش‌ها و سرزمین‌ها و دیگرِ آفریدگانِ نیکي که در ایران بود، از شهر دور (راند).

نزدیکی‌هایِ فرجامِ هزارهِ زرتشت، **چترومیانِ پارسا**، که به نامي دیگر **پشیوتن** نیز

خوانده می‌شود، همان پسرِ ویشتاسپ، خود، با کمکِ (abzārīh=) یکصد و پنجاه تن از دینْ‌آموزانَش، به‌یوبه‌یِ <کاربستِ>* خواست و فرمانِ جهانْ‌آفرین، برآید (abar......bawēd=).(۵)

یادداشت‌ها

۱-«مردیِ نژاده از ایرانیان» را برابرِ سخنواره‌ایِ آورده‌ایم، که ما آن را «اَنیْ ئِر تُهمَگ مَرْدْ / any ēr tōhamg mard» خوانده‌ایم. آیا «مردیِ نژاده» می‌تواند سخنْ‌گوشه‌ایِ به وزارتِ «کرساسپ» باشد؟

آیا عبارتِ درنظر، سخنْ‌گوشه‌ایِ به «آرشِ کمانگیر» است؟

۲-در کارنامه‌یِ گرانْ‌ارجِ «تجاربُ‌الامم»، ماندگارِ گذشته‌نگارِ دانشمند، ابو علی مِسْکَوِیهِ رازی، ص ۱۸، با روایتِ ارجمندیِ در بابِ زو پسرِ ظهماسْپ روبه‌رو می‌شویم:

«وَ لَمْ یَزِلُ النّاس فی أعظمِ بلیّةٍ الیٰ أن ظهر زَوّ بنِ طهماسب؛ و یقول بعضهم: زاغ، و بعضهم: زاب، و بعضهم: زاسب؛ و هو مِن أولادِ منوشهر؛ و بینَهْ و بَیْنَهُ عِدَّةُ آباء.

فَلَمّا ظهر زَوّ؛ طرد فراسیاب عَن مملکة فارس؛ حتّی رَدَّهُ الیٰ التّرک بعدَ حروبٍ کثیرةٍ جَرَت بینهما، لَم یُذکَر لنا منها مٰا نستفید منه تجربةً. ....

ثم ابتدأ زَوّ فی عمارة ما خَرَّبَه فراسیاب. فأمَرَ ببناءِ مٰا هُدِمَ من الحصون و اعادة ما طَمَّرَ و عَوَّرَ من الانهار والقُنِیِّ و کری مٰا کانَ اندَفَنَ من‌المیاه حتی عادَ جمیع ذلک الیٰ أحسنَ مٰا کانَ؛ و وَضَّعَ عن‌النّاس الخراجَ سبعَ سنین.

پس از این، نویسنده‌یِ دانشمند، از آبادانیِ سرزمین‌ها، فراوانیِ آب‌ها، فراخیِ روزگارِ مردم، کندنِ جوی‌ها در شهرِ سواد، نام‌گذاریِ نهرها، فرافرستادنِ بذرهایِ نیکو برایِ پروردن و آماده‌کردنِ باغ‌ها و بستان‌ها، آوردنِ نهالِ درختان از کوه‌ها در زمانِ زاب سخن ساز می‌کند.

همچنین از فراهم‌چیدنِ سفره‌هایِ رنگارنگ، از همه‌گونه خوراک و نوشاک، در دسترس نهادنِ سواری برایِ لشکریان، وزارت و شرکتِ کرساسف و نیز، از زمانِ کوتاهِ سه‌ساله‌یِ فرمانفرماییِ «زاب» سخن‌می‌رود.

۳-«تُرکِ بلندْزین / بلندْقامت» را برابرِ سخنواره‌ایِ آورده‌ایم، که نوشت‌وخوانْدِ نماییِنِ آن، «تُرک ئی بُلَنْدْ پِشَگ / turk ī buland pēšag» است.

پس از این، در کتابِ هفتُمِ دینْ‌کرد، کرده‌یِ هشتُم، بندِ ۴۷ [چاپِ مَدَن برابر است با 666.2] با

سخنواره‌یِ «تُرک ئی بُلَنْدْ پِشَگ» روبه‌رومی‌شویم:

........ān sē azg ī paydāg kū: druz spēd pad āgenēn-gazišnīh ēd-iz kē pad buland-pēšagīh rawēnd, pad asp, turk dēwīh-iz ī wizārd-wars, tāzīg wištāsp-iz ī kalsāyīg hrōmay, ...

در دستویسِ اِم.او ۲۹ نیز با این سخنواره روبه‌رومی‌شویم:

بندِ ۹، ۳۹۱،دستویسِ ام. او ۲۹ ،مزداپور:

har sē pad āgenēn yazišnīh ī dēwān {kē pad buland pēšagīh rawēnd} ud .....

[واژه‌یِ دینْ‌کردِ هفتم را ما «آگِنِن گزیشنیه / āgenēn gazišnīh» خوانده‌ایم؛ یعنی: این دشمنانِ نامبرده، درگزندرسانیِ به ایرانْ‌شهر با یکدیگر همنیرویی و همراستایی دارند].

فارسیِ «پَس» را «پَسَک» نیز می‌گویند. از این روی، واژه‌یِ درنظر را به معنیِ پشت و پشتِ زین نیز می‌توان درنظرگرفت.

⟶ DK VII, ch VIII, sen 2 = MD (658.3).

شاید واژه‌یِ پهلویِ «پِشَگ» در این سخنواره به معنیِ اندام و قامت باشد.

با این معنی، سخنواره‌یِ در نظر می‌تواند به معنیِ «تُرکِ بلندْقامت» نیز باشد.

۴-«پیوندِ دیگرباره» را برابرِ «اَباز-پَیوَستَن / abāz-paywastan» آورده‌ایم.

روشن است که نویسنده از تجدیدِ میثاق و تجدیدِ بیعتِ دین و شهریاری و آرتشتاری (amāwandīh ud pērōzgarīh=) سخن به‌میان می‌آورد.

۵-«برآید» را برابرِ بُنْ‌کنشِ (=مصدرِ) به گمانِ ما پیشوندیِ «اَبَر...بَوِد / abar......bawēd» آورده‌ایم.

در بُنْ‌نوشتِ پهلوی، میانِ پیشوندِ «اَبَر / abar» و فعلِ جمله (=بَوِد / bawēd)، ۲۲ واژه فاصله هست. با چنین فاصله‌ایِ میانِ پیشوند و فعل، که رویِ‌هم فعلیِ پیشوندی را می‌سازد، در زبان‌هایِ اروپایی نیز روبه‌رو می‌شویم.

گزارشگرِ کنونی، بارها و بارها با این گونه ساختِ فعلِ پیشوندی در دینْ‌کرد نیز روبه‌رو می‌شود.



۱۷۷. دربارهٔ‌یِ بایستمندیِ نیرو<یِ دوستی>* در نهادِ مردمان، و، <خواستِ نهادینِ>* مردمان در زدودنِ یکپارچه‌یِ نیرویِ بدی از خود و جهانیان؛ و، <خواستِ نهادینِ آنان>* در نیک‌شدنِ خود و دیگرِ همگوهران <ـِ اینِ جهانیِ خود،>* برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

هر گونه مهرِ مردمان به خویشتن و فرزند، مهريِ سرشتین است؛ و <به‌گونه‌اي نهادین و سرشتین،>* برايِ دیگری(؟) و خویشتن و فرزندان، نه بدی که نیکی را بایستمند می‌دانند.

از بذرِ <سرشتینِ>* مهرْ نسبتِ به خویشتن و فرزندان است که در اندرونِ تن، مهربانی برايِ هم همگی و هم اندکي از مردم می‌روید و شکوفه می‌زند؛ <از همین بذرِ سرشتین است که>* هیچ گونه بدی را برايِ یکدیگر بایستمند نمی‌دانند و همه‌گونه نیکی را برايِ همه‌يِ مردمان بایستمند می‌دانند؛ <به‌گونه‌اي که همه‌يِ دیگر مردمان و آفریدگان را>* چونان خویشتن و فرزند <ـِ خویش درنظر می‌آورند>*.

رویِ‌برگرفتنِ از بدی و رویِ‌کردنِ به نیکیِ همگیِ مردمان، به سببِ همین نهادِ سرشتینِ همگیِ مردم است.

اما، نزدِ توده‌يِ مردمانِ جهان، نابایستمندی و نخواستنِ بدی برايِ خود و هرکسِ دیگری و بر آن روش (=بدی) نرفتن و، بایسته دانستن و خواستنِ نیکی برايِ خود و هرکسِ دیگری و بر آن روش (=نیکی) کوشا بودن، خواستيِ آگاهانه (=šnāsagīhā.......bawēd) است.

<بر و بارِ این بنیادِ آگاهانه،>* زدودنِ بدی از میانِ مردمان، هر یک از دیگری، و، پیوستنِ نیکی میانِ مردمان، هر یک برایِ دیگری است.

بز چنین بنیاد و رونـدي است (pad ēd ēdōnīh ud ēdōn=) کـه نـیروگانِ مـردمان <رها و آزاد [یا: منزه از]>* پتیاره‌هایِ جهان، <یعنی>* یاورانِ دروج، خواهدشد.

دروج‌ها را ستودگانِ آسمانيِ یاورِ جهانیان است که می‌کشند و سرکوب‌می‌کنند.

به دستِ ....(؟)ـِ خویش(؟) است که هر آن بديِ دروجانه از جهان پس‌زده‌خواهدشد.

بیش از هر چیز، <از رهگذارِ همین مـهرِ مـردم بـر مـردم،>* از سـویِ سـتودگانِ آسـمانی، <راهِ>* نیکی بر جهانیان گشوده‌خواهندماند؛ و این دو گونه بدی: یکي، <آهوانِ نهاديِ>* مردمانِ گیتی، در جایگاهِ ابزارِ <زمینيِ>* دروج، و دیگری، دروجِ مینَوی با قوایَش، از جهان زدوده‌خواهدشد.

و <نیز، از رهگذارِ همان مهرِ مردم بر مردم،>* دو گونه نیکی، یکي، از سـویِ <هـنرهايِ نهاديِ خودِ>* مردمانِ جهان، و دیگری، از سویِ ستودگانِ آسمانی بر مردم خواهدرسید.

<در چنین نهادْماني،>* جهان، تهی از بدی و آکنده از نیکی خواهدشد.

و در پایانِ پنجاه و هفتُمین سالِ <سروريِ>* سوشیانْس، و <آغازِ>* رستاخیز است که، ویرایِشِ خیم <وخويِ>* همگيِ مردم و، کردارِ همسنگِ باورِ ژرفِ به دینِ مزدایی و، داد <وآیینِ همسنگِ>* «**گاهانی**» خواهد بود.

<این است>* آگاهانِش دینِ بهی.



۱۷۸. دربارهٔ امیدِ مردم به زندگی و بیمِ‌شان از مرگ، و، <امکانِ >* جابه‌جاشدنِ یکي به جايِ دیگری،[۱] برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

گرایشِ مردم به زندگی، از آفرینشِ خداوندی در سرشت <ـِ آنان نهاده‌شده‌است >*؛[۲] و، رویِ‌برگاشتن (=bē ayāsagīh / یادناکردن) از زندگی و <گرایندگی >* به مرگ، فرارسیده از <یورشِ دردآور و تنگ‌کنندهٔ >* اهریمن است.

به گونه‌اي فراگیر، تا آن زمان که مردم نیرويِ فرزندخواهی و، قدرتِ انجامِ دیگرِ کارها و، افزایندگيِ <نیرويِ >* خِرَدِشان یکدست و یکپارچه است (=ēw-kardagīh)، <یکپارچگيِ این سه نیرو، با هم >* فرّه <يِ یزدانی >* نامیده‌می‌شود.[۳]

<در زمانه‌يِ >* آمیختگی <ـِ جهان با تاخت‌وتازِ آلوده‌کنندهٔ اهریمن، >* که با یورشِ <دردآور و تنگ‌کننده >* از سويِ پتیاره‌ها همراه است، <باز هم، نیرويِ >* امیدِ به زندگی و بیم از مرگ، به گونه‌اي سرشتین (=pad-čihr)، آکنده از <عشقِ >* به زندگی است؛ <تا این زمان، >* سرِ سوزني <حسِّ اهریمنيِ >* رويِ‌برگاشتن <از زندگی >* و یادکردِ مرگ وجودندارد.

و اگر <از میانِ آن قوايِ سه‌گانه، یکيِ‌شان، یعنی، >* قدرتِ مردمیْ‌زادگان در <انجامِ >* کارها کاستی‌گیرد، از فرّه <يِ یزدانی، به جبرانِ این کاهش، >* یاريِ بس بیش‌تري بر ایشان خواهد رسید؛ <هر چند از دو قدرتِ >* شگرفِ‌شان، یعنی، «**قدرتِ شگرفِ امیدِ به زندگی**» و «**بیم از مرگ**» <در اندرونِ‌شان اندکي >* کاستی گرفته‌باشد.

و، به سببِ کم شدن از <قدرتِ>* شگرفِ *«امیدِ به زندگی»*، در <فراوندِ> پورشِ <پی‌درپیِ>* اهریمن، چنین باشد که رویِ‌برگرفتنِ‌شان <از زندگی>* سربرآورد (=ōh-bawēd).

و اگر، <باز از آن سه قوه‌یِ پیشگفته،>*(۴) خِرَدِشان نیز سربه‌نگونی‌گذارد، بهره‌هایِ(؟) [یا: پرتوهایِ] فرّه<یِ یزدانی‌شان>* بسی کاهیده‌خواهدشد؛(۵) در پیِ این <کاهش،>* ناتوانی <در دیگرِ قوا سربرخواهدآورد؛>* آنگاه، هر دو نیرویِ **«امیدِ به زندگی»** و **«بیمِ‌شان از مرگ»**، کم می‌شود؛ و چنان شود که از رهگذارِ این ناتوانی (=عدمِ مقاومت) در برابرِ شتابِ <تنگ‌کننده و دردآلودِ>* اهریمن، رویِ‌برگاشتنِ از زندگی و یادْکردِ مرگ <در دل و جانِ مردمان>* سربه‌افزایندگی‌گذارد.

و اگر <از نیروهایِ سه‌گانه‌یِ پیشگفته، مردمْ‌زادگان، از>* نیرویِ فرزندْخواهی نیز سرخورده شوند (pīm-<m>ēnišnīh? ؟) و به ناامیدی رسند، کاستی <در همه‌یِ>* توانِش‌ها به‌انبوهی یکجا گِردمی‌آید (=frāy hamīhēnd)؛ هر دو نیرویِ *«امیدِشان به زندگی»* و *«بیمِ‌شان از مرگ»* آنچنان سربه‌نزاری گذارد که به بالاترین زینه‌یِ رویِ‌برگاشتنِ از زندگی و رویِ‌کردنِ به مرگ خواهندرسید؛ همچنانی که دوزخیانِ رویِ زمین (=dušōxīg mardōm) را پیداست؛ که به سببِ سنگینیِ بارِ پادافرَه و ستمرانی‌هایِ‌شان(؟)، هست‌وبودِ بایستمندیِ سرشتینِ‌شان <از نظرِ امیدِ به زندگی و بیمِ از مرگ،>* آنچنان به <حسِ اهریمنیِ>* نابایستمندی <ـِ زندگی>* دگرمی‌شود که ایشان آرزومی‌کنند: «کاش! هرگز زاده به جهان(؟) نمی‌شدند».

از میانِ مردمِ تبهْخو، هستند کسانی که می‌گویند:

«بِهْتر آن می‌بود کز مادر نمی‌زادم».

یادداشت‌ها

۱-«جابه‌جا شدنِ یکي به جاي دیگری» یعنی جابه‌جایی و جایگزینیِ «**نیرویِ امیدِ به زندگی و بیم از مرگ**»، با، «**میلِ اهریمنیِ به مرگ و بیمِ از زندگی**».

۲-بندِ آغازینِ این روایت را اینگونه نیز می‌تواند ترجمه‌کرد:

«گرایشِ مردم به زندگی، <کارِ>* آفرینشِ خداوند بر سرشت است».

۳-آنچه که ما از این بند درمی‌یابیم این است:

تا زماني که این سه قوا، یعنی: نیرویِ فرزندْخواهی، توانایی برایِ انجامِ کارها و افزایـندگی در خِرَد، مشترکاً در کار اَند، مردمیْزادگان در فرزاترین زِیْنِه و مرتبه‌یِ پذیرشِ فرّه‌یِ یزدانی‌اند و جمعِ این قوا خود همان فرّه‌یِ یزدانی است.

پس از این، نویسنده‌یِ این روایت، پِلّهْپِلّه، کاهشِ توانایی‌هایِ مردمْزادگان ــــکه منجر بـه کاستنِ از گرایشِ به زندگی و افزایشِ حسِ مرگْخواهی در آنان می‌شود تا بدانجا که آرزویِ مرگ می‌کنندــــ را دنباله‌گیری می‌کند.

۴-این عبارت را به نمایندگیِ سه قوایِ «فرزندْخواهی، تواناییِ انجامِ کارها و افزایـندگیِ خـرد» بـه ترجمه افزوده‌ایم.

۵-خواننده‌یِ نکته‌یاب این نکته را درنظر دارد که با کاهشِ تواناییِ مردمیْزادگان در انـجامِ کـارها، فرّه‌یِ یزدانی سر به افزایندگی می‌گذارد و این کاستی را جبران می‌کند؛ ولی با کاهشِ نیرویِ خِرَد، دیگر از این جبران خبري نیست؛ زیرا با کاهشِ خِرَد، فرّه‌یِ یزدانی هم سر به کاستی مـی‌گذارد. در فرجام، پشت‌کردنِ به زندگی و میلِ به مرگ، آنچنان در وجودِ شخص زوزْآور می‌شود که آرزویِ مرگ می‌کند؛ یعنی آرزویِ چیزي را می‌کند که خودِ آن چیز، برآمدِ یورش و فشارِ قابِضِ اهریمن بر جهان است؛ و از چیزي روی‌برمی‌گرداند که برابرِ آموزه‌یِ بندِ نخستِ هـمین روایت، از آفـرینش، سرشته‌شده در نهادِ مردمیْزادگان است: یعنی عشقِ به زندگی.



۱۷۹. درباره‌یِ برترینِ شهریاران، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

برترینِ شهریاران، آن شهریاري (=ōy ī xwadāy) است که <شهریاری‌اَش بنیادشده بر>* جَمْ‌آیینی (=ǰamīgīh / جَمْ‌کِرداری) و ویشْتاسْپْ‌آیینی (=wištāspīgīh / ویشْتاسْپْ‌کِرداری) باشد.

<شهریارِ>* همراستایِ جَمْ‌آیینی، یعنی، آن شهریاري که میانِ مردم، به خورشیدْ مانندترین و، از همه خوبْ‌چشم‌ترین و، در برابرِ همه‌یِ آفریدگانِ نیکو، <از همه>* نژاده‌ترین (=آریایی‌ترین) چونان جمشیدِ جَم است.

<شهریارِ>* همراستایِ ویشْتاسْپْ‌آیینی، یعنی آنی که <مردمان را>* دوستدارترین و پذیرنده‌ترین است؛ و از رهگذارِ این <دوستی و پذیرش،>* دارنده‌یِ ژرفانه‌ترینِ باورها و، <در کردار، >* رواجْ‌دهنده‌ترینِ <دینْ‌بُردارانِ>* دینِ مزدایی چونان ویشْتاسْپْ‌شاه است.

<رازِ این همراستایی، در آموزه‌هایِ دین>* گشوده‌شده‌است.



۱۸۰. در این نکته که، <نیروهایِ>* رستگارکننده‌یِ روان و سامان‌دِهِ تن، دَهِشانه‌هایِ جهانْ‌آفرین زی مردمان اَند، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

دَهِشانه‌هایِ جهانْ‌آفرین زی مردمان، در زمینه‌یِ رستگاریِ روان و سامانِشِ تن، این شش تایند: سه تایِ‌شان ویژه‌یِ رستگاریِ روان اند و، سه تایِ آنان ویژه‌یِ سامانِشِ تن اند.

<نخست، سه دَهِشانه‌یِ ایزد>* برایِ <رستگاریِ>* روان:

۱. یکي، <پرتوي از>* خودِ جانِ اَهورایِ (xwēš axw=) همه‌یِ مردم است؛ که در زمینه‌یِ (pad handāzīh=) رستگاری، بُنِ گنه‌ناکردگیِ (=معصومیتِ) مردمان است؛ <چاره‌سازِ>* گرفتار نشدن <ـِ آنان>* در کیفرکشیدن (=مجازات) است؛ رهاننده‌ترینِ روان از دوزخ است.

۲. یکي <دیگر،>* پیشوایِ دینیِ اینْ‌جهانی است که، با آموزانیدنِ آگاهی‌هایِ دینِ مزدایی بر مردم، روانِ‌شان را با کرفه رستگار و، گناهانِ‌شان را تأدیه‌می‌کند؛ زیرا تنها وِی(؟) نیک و رهاننده است و پیشبرنده‌یِ آنان سویِ سرافرازی [یا: مانْدگاهِ برترین][1] است.

۳. سومی، <ایزدِ>* رَشْنِ راستْ‌گفتار و دیگرِ سرآمدانِ مینَوی است که، <در زمینه‌یِ>* پشیمان‌کردنِ مردم از گناه در جهانِ مادی، زمانِ تصمیم (wizārišn= / رایْ‌جویی) درباره‌یِ گناه <ـِ آنان>* تصمیم‌گیرنده‌ترین اَند؛ همینکه شخص <سویِ خدا>* بازگشت (=توبه‌کرد)، <وِی را از داشتنِ> کردارْنامه <یِ بدِ روزِ بازپسین،>*[2] و، از کیفر <کشیدن به

سببِ آن کردارنامه، >* رهایی می‌بخشند؛ پاک‌گردانندهِ‌ی مردم از گناه اند؛ گذردهندهِ‌ی آنان از گذرگاهِ داوری (=činwidarag) به آن مانْدگاهِ برترین اَند.

و، سه <دَهِشانهِ‌ی>* ویژهِ‌ی ایزد برایِ سامانِشِ تن:

۱. یکي، سپهرِ بخوڈاستوار (=xwadād / قائِمِ بالذّات) است؛ که مردم را از نظرِ تنانی به سرشتِ‌شان پیوندمی‌زند؛ <یعنی:>* به سویِ گوهرِ <آسمانيِ> تَنِ‌شان(؟).(۳)

۲. یکي <دیگر،>* ایزدِ مهر است که، با جانْ‌بخشيِ به مردم، زنده‌کننده و پاینده‌ی تنِ‌شان است.

۳. و، یکي <دیگر،>* شهریارِ پاسبانِ آفریده‌ها ست که، بسترِ تنانيِ مردم را از گناه پایندان است و، پرورانده و رهاننده است.

یادداشت‌ها

۱-«سرافرازی» را برابرِ ناموازهِ‌ی پهلویِ «عُلیهْ / ūlīh» آورده‌ایم. شاید سخنْ گوشه‌اي به برترینِ مانْدگاه‌ها، بهشت یا گرودمان، دارد.

۲-«کِرادرْنامه‌ی بازپسین» را برابرِ «آمار / āmār» آورده‌ایم؛ نویسندگانِ دینْ‌کرد، از این واژه، در همه‌ی روایت‌ها، «نامه‌ی اعمالِ روزِ بازپسین» را فراندیشه دارند.

۳-«گوهرِ <آسمانیِ> تَنِ‌شان» را برابرِ با سخنواره‌اي آورده‌ایم که در بُنْ‌نوشتِ پهلوی، با نگارشِ ( ) آمده است. خوانِشِ نمایین و ظاهريِ این سخنواره، «تَن گُوهْرْ / tan gōhr» است. آن را «تَن وینّار / tan ˣwinnār» نیز می‌توان خواند و «سامان‌دهنده‌ی تن» معنی کرد.

سخنواره‌ی درنظر، اگر «تَن گُوهْرْ / tan gōhr» خوانده شود، بدین معنی است که:

از رهگذارِ سپهرِ بخوڈاستوار، گوهرِ مینَویِ تن، در گوهرِ زمینيِ تن حلول می‌کند؛ و مردمان بهره‌مند از گوهرِ مینَویِ تن می‌شوند؛ به سخنِ دیگر، در فراروندِ آفرینِشِ تن، نخست سپهرِ میناگون آفریده می‌شود تا در کارگاهِ سپهر، تنِ زمینيِ مردمان، با کمکِ گوهرِ مینَویِ آنان بیخته شود.



۱۸۱. دربارهٔ‌ِ جداسانیِ آن دَهِشانه‌ای که فریضه است، از آن دَهِشانه‌ای که فریضه نیست، برابرِ آموزهٔ‌ِ دینِ بهی.

<سنجهٔ‌ِ>* جداسانیِ آن دَهِشانه‌ای که فریضه است از آن دَهِشانه‌ای که فریضه نیست، این است:

آن دَهِشانه‌ای که فریضه است، <همانی است که>* می‌باید به‌کسی که آن دَهِشانه شایستهٔ‌ِ او ست، داد؛ <و دهنده به بایستمندیِ دادنِ آن دَهِشانه>* آگاه است و به دلخوشی می‌دهد و دادنِ آن <دَهِشانه>* دادورانه است؛ <و دهنده می‌داند>* اگر ندهد گناه باشد.

آن دَهِشانه‌ای که فریضه نیست، همانی است که <دهنده>* می‌داند اگر حتی به آنی که شایسته<یِ آن دَهِشانه>* است ندهد گناه نباشد.

در موضوعِ «درخواست» (=zastan / zāyišn / تقاضا)(۱) <اینکه:>* «اگر مردِ توانگر <به مردِ نیازمند، دَهِشانه‌ای>* ندهد، «گاهان» <می‌فرماید:>* **«دریجو. هوئو. دامَم»**.

<در تفسیرِ این عبارت، کتابِ>* زند این را برمی‌گوید:

«آن کس که <وَرا مردی مستمند از درِ خواهش>* درآمده‌است، <دَهِشانه‌ای>* به آن مردی که از درِ خواهش درآمده، ندهد، آن کس دروجی <میانِ دیگرِ>* آفریدگان است؛ <یعنی>* که در چهرهٔ‌ِ آفریدگانی (=kū-š dāmīh)، کارِ دروج را انجام‌داده‌است [یا: کارِ دروجانه از او سرزده است].

در این باره، زبانزد<ی نزدِ>* مردمِ شهر هست که می‌گویند:

«که وِی (=آن که دَهِشانه نمی‌دهد)، گنجْبانِ اهریمن است».(۲)

یادداشت‌ها

۱-«در موضوعِ درخواست» را برابرِ سخنوارهٔ‌ِ پهلویِ «پَد زَشْتَن» آورده‌ایم. می‌توان «هنگامی که کسی از درِ نیاز آید» نیز ترجمه کرد.

۲-سخنْ‌گوشهٔ‌ِ این عبارت، به همان مردِ توانگری است که مردِ تهی‌دستی از درِ خواهش سویِ وِی رفت و ناامید بازگشت.

گنجْبانِ اهریمن را برابرِ «گنجْبَر ئی اَهْرْمَن / ganǰ-bar ī ahreman» آورده‌ایم. معنایی نزدیکِ به «*دارندهٔ‌ِ گنجِ قارون*».



۱۸۲. دربارهِ‌ي سودمندترينِ چيزها براي مردم و جهان، برابرِ آموزه‌يِ دينِ بهي.

همانا! سودمندترينِ چيزها براي مردم و جهان شش است.

۱. يکي، به آشکاری، فراديد آوردنِ (=handāxtan) کيفرِ گونه‌گونه گناه‌گرايي‌ها در انجمنِ بی‌پرده‌يِ (=srawāyīg / علنيِ) شهر است.(۱)

۲. يکي <ديگر،>* پايبند بودنِ توده‌هايِ مردم به کهنْ‌آيين‌هايِ(۲) آموزگارانِ پيشين است.

۳. يکي <ديگر،>* کوشايي بسيارِ (=جديتِ) دينْ‌سالاران (=آسرونان) در هر چه بِهْ‌تر و ابزارمندتر پی‌ريزيِ هيربدستان (=حوزه‌هايِ علميه) است.(۳)

۴. يکي <ديگر،>* گزينشِ دينْ‌آموز<ِ خوب است براي تربيتِ>* هيربدِ نيکْ‌خيم‌وخوی به يوبه‌يِ کاربستِ(؟) درستِ(۴) زمزمه‌يِ <مَنْتْرَهايِ>* دينِ مزدايی و هر چه که با آن در پيوند است.(۵)

۵. يکي <ديگر،>* همْ‌اندازگيِ (=passazagīh / تطبيقِ) سزاوارِ دستورْمردِ <اکنون و>* آينده‌يِ (=pas [sazāgīhā]) دينِ مزدايی با آن کسي که در گذشته به سزاواری (=pēš sazāgīhā) دستورْمردِ دينِ مزدايی بوده است، در رایْ‌فرمايیِ نهاده‌شده بر دينِ بهی.(۶)

۶. يکي <ديگر،>* همراستاييِ هر آن شهريارِ <اکنون و>* آينده‌يِ جهان است با هر آن شهريارِ دادگسترِ (=dādīg / دادْآرایِ) پيشينيِ کشور، در راه‌بریِ درستْ‌روشانه‌يِ تنابندگان.(۷)

يادداشت‌ها

۱-«انجمنِ بی‌پرده‌يِ شهر/ علنيِ شهر» را برابرِ سخنواره‌اي از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ايم، که می‌توان آن را «گِهان سْرَوايیگ هَنْجَمَن / gēhān ˣsrawāyīg hanǰaman» خواند.

کُنِشواژه‌يِ «سْرَوِن / srawēn» و «سْرَوِنيدَن / srawēnīdan» در پهلوی به معنایِ شرح و گزارش و اِعلان است. واژه‌اي را که «سْرَوايیک / srawāyīg» خوانده‌ايم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ ([illegible]) آمده است. اگر نوشت‌وخواندِ ما درست باشد، چنين می‌نمايد که نويسنده از گزارشِ علنی و افشاگرانه‌يِ کژی‌ها و کاستی‌ها در انجمن‌هایِ شهری خبر می‌دهد.

در دينْ‌کرد، به آشکاری و بی‌پرده و علنی، آهوانِ نهادی و اخلاقی را افشا کردن هنر است و از آنِ نيروگانِ سپندارْمينو؛ و، سرپوش گذاشتنِ بر بدی‌ها عيبي اهريمنی است.

سخنواره‌يِ درنظر نيز بر بنيادِ همين معنا در اين روايت بکار رفته است و با انجمن‌هایِ پرده‌دَرِ

امروزی، زمین تا آسمان جداسان است.

در کتابِ هفتُمِ دینْ‌کرد، کردەیِ چهارُم، بندِ هفتادُم، دوباره با این واژه و نگارش روبه‌رومی‌شویم [MD (639.3)=].

۲-«کهنْ‌آیین‌ها» را، به گونه‌ای دوپهلو، برایِ واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که هم، می‌توان آن را «کَرْدَن / kardan» خواند و هم «کَرْدَگ / kardag[x]».

اگر «کَردَگ / kardag[x]» خوانده‌شود، به معنیِ کرده و باب و ابوابِ علمِ مزدایی است.

۳-ای دریغ! آسرونان و دینْ‌سالارانِ پیشین، امروزه نیستند تا برو‌بارِ کوشایی‌ها و پِی‌ریزی‌هایِ پیگیر و نیکْ‌ابزارتر و خداپسندانه‌ترِ خود را به‌چشمِ خویش ببینند.

۴-«درستْ‌روشانه» را با گمانْوَرزیِ بسیار، برابرِ سخنواره‌ای آورده‌ایم، که خوانِشِ نمایین و ظاهریِ آن «دْرُسْت-پُهلیها / drust-puhlīha» می‌باشد.

کژنویسی، آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن و، هست‌وبودِ واژه‌هایِ ناخوانا یا شکْ‌پذیر، گزارشِ درست‌روشانه را دست‌نایافتنی می‌سازد. ترجمەیِ این بند نیز گمانوَرزانه است.

۵-بندِ چهارُم را به دو گونه می‌توان ترجمه کرد؛ زیرا گزارشِ پهلوی به‌گونه‌ایِ دوپهلو است.

آیا نویسنده از گزینشِ طلبه‌ها پیش از ورودِ در هیربدستان (=حوزەیِ علمیه) سخن می‌راند؟ تا خدایِ نکرده سره و ناسره با هم درسِ هیربدی (=اجتهاد) نخوانند، تا خدای‌ناکرده در آینده مجتهدیِ ناسره، زمزمه‌ها، آیین‌ها و احکامِ دینِ مزدایی را به‌کژی گزارش نکند.

آیا نویسندەیِ روایت، از پذیرشِ طلبەیِ جوان از سویِ هیربدِ خوش‌اخلاق سخن می‌راند؟

گمان و بازشناختِ ما این است که نویسندەیِ روایت از گزینشِ دینْ‌آموزِ خوب برایِ تربیتِ هیربدِ درستْ‌خیم‌وخوی خبر می‌دهد.

۶-در این بند (=۵)، نویسنده، به راستداشت و استوارکردِ شایسته و سزاوارِ کهنْ‌آیینِ پیشینیان به دستِ پسینیان نظر دارد. کاربردِ واژه‌هایِ «پِش / pēš» و «پَس / pas» در این روایت، در این چارچوب معنا دارد.

۷-معنایِ بندِ پایانیِ روایت (=بندِ ۶) روشن است:

هر شهریاریِ به‌جایِ خودرایی و فرماندهیِ خودبینانه در کارها، بِهْ‌تر است روشِ درست و بِهْ‌آیینِ پیشینیان را دنباله‌گیری کند. تا با جابه‌جاییِ شاهان و رایِ فرمایان و مدیران، رشتەیِ کار ازدست‌نرود.



۱۸۳. دربارهٔ‌ِ فرآراسته‌ترینِ همه‌یِ چاره‌ها تا به مرزِ توان؛ و، دربارهٔ‌ِ آن که چارهْ‌نمودار است؛ و دربارهٔ‌ِ آن چاره‌ای که همه‌یِ ناخوشی‌هایِ مردمان را از جهان می‌زداید (=bē-barēnd)، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

آن پزشکِ فرآراسته‌یِ چاره‌ساز، همان (=ēd ōwōn) دینِ مزدایی است؛[1] و این <معنی>* از آنجا پیدا ست که اگر مردم، مُردار و آلودگی و ریمنی (=نجاست) را از پایبستِ(؟ ?abēst[x]) [یا: ژرفایِ(؟)] زمین بزدایند، <با این زدایش و>* پرهیزِ چاره‌جویانه، دو-سومِ ناخوشی‌ها را از تنابندگان دور می‌رانند؛ به همین گونه، پاسبانی از آتش‌ها در برابرِ آنچه بر آن سوخته می‌شود، و، پاسبانی از آب‌ها در برابرِ آنچه سویِ آن برده‌می‌شود، <سببِ>* دوررراندنِ ریمنی از آن‌ها (=آب و آتش) خواهدشد.

با روشن‌نگه‌داشتنِ همه‌یِ آتش‌ها، دو-سومِ کژاندامی‌ها (=waštīh / اِفلاج) از آفریده‌ها زدوده‌می‌شود، <همانگونه که در کتابِ دین>* پیداست؛ به همین گونه، ناخوشی‌ها و کژاندامی‌هایِ مردمان فرارسیده از <تازشِ آلوده‌کننده‌یِ>(؟) اهریمن است؛ <رویِ‌هم‌رفته،>* هر آن ریمنی و گندِ ناسازْ با جان [یا: سرشت] و تنِ مردم نیز ناسازگار است؛ <این نیز از آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست.

باد، آتش، آب و زمین، بُنْ‌ماده‌هایِ تنِ مردم و پرورانندهٔ‌ِ آن اَند.

اندرزِ دینِ بهی این است که آن <بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه>* می‌باید که با چاره<یِ دینِ بهی>* پرهیخته شوند (=pahrēxtan / مصونیت یابند).

و، زدودنِ ریمنی و آلودگیِ همراهِ بیماری از مردمان و، پاییدن و زدودنِ ریمنی و گند ازیشان، <به>* بهبود و درست‌گردانیِ مردم و جانوران و، به اُستوانِشِ <مردم و جانور>* در سرشتِ <خدایی>* خویش <می‌انجامد؛ و با>* پاکْ‌گردانیِ آب‌ها، تنِ مردم از ناخوشی و کژاندامی

پاییده‌خواهدشد؛ و، از رهگذارِ باورِ ژرفانه‌یِ پیشین‌ْبنیادِ (pēšēnīg / پیشاپیشِ) مردم به دینِ مزدایی، فراز بردنِ <پله‌وپایگاهِ>*(۲) دستورْمردِ دینِ بهی از دینِ مزدایی به شهریارِ بِه‌ْدین، و، جاری‌شدنِ فرمانِ شهریارِ مزداکیش بر توده‌یِ مردمِ بِه‌ْدین و، پذیرفتن و بکاربردنِ همان فرمان <ـِ همراستایِ دین و شهریار>* از سویِ مردم به‌پیدایی‌خواهدآمد.(۳)

این را نیز از پزشکِ فرآراسته، یعنی از دینِ مزدایی درباره‌یِ مردمِ جهان می‌دانَم(۴) که:

پاکی، نیکوسرشتی و فروغمندیِ مردم در سرشت و مِه‌ْتری و فرآراستگی، برایِ نیرومندیِ تن و شاذْزیوی در جهان، تنها بر آن کارِ فراگسترنده‌یِ پرهیزگرانه<یِ آب و آتش>* استواراست.

و، از رهگذارِ به‌کناری‌نهادنِ ایشان آن پزشکِ فرآراسته را (=دینِ مزدایی را) از < *پلّه‌وپایگاهِ> دستوری (=به‌کناری نهادنِ پرهیزِ آب و آتش)، به <پاکیِ>* بُنْماده‌هایِ پرورنده‌یِ تنِ مردمان آسیب(؟)(۵) <خواهد رسید؛ و، از رهگذارِ>* ناپرهیزیِ از پزشکِ فریب‌آموز، رایْ‌فرماییِ نادرست <رهبر خواهد شد؛ پی‌آمدِ این‌ها،>* کژاندامیِ تنِ مردم، تباهیِ پرتوها<یِ یزدانی>* و، آکنده‌شدنِ جهان از رنج <خواهد بود؛ این همه در آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست.

این است آموزه‌یِ دینِ مزدایی که <می‌گوید>*:

از رهگذارِ پذیرفتن و به‌کاربردنِ همگیِ مردمْ چاره‌گری‌هایِ پزشکِ فرآراسته (=دینِ مزدایی) را، در جهان، <تنْ>-درستی و بهبودبخشیِ مردم <فراهم‌خواهدآمد؛ به سببِ پذیرش و پیرویِ>* تودگان از آموزش‌هایِ همان پزشکِ فرآراسته، و، چاره‌خواهیِ باهمانه‌یِ مردم هر یک دیگری را از همین پزشکِ فرآراسته، آشتی‌گرایی(؟) و رادمنشی میانِ مردم همسو می‌شود؛ همگیِ مردم به دور از ناخوشی و کژاندامی و پیری و میرایی می‌شوند؛ و، نیکیِ سرتاسریْ بهره‌یِ همه‌یِ آفریدگانِ نیک <ـِ اورمزدی خواهدشد>*.

یادداشت‌ها

۱-«پزشکِ فرآراسته‌یِ چاره‌ساز» را برابرِ «چار بُوَنْدَگ بیزِشک / čār bowandag bizešk» آورده‌ایم. درونْ‌مایه‌یِ معناییِ این سخنواره، «پزشکِ سرآمدِ همه‌یِ چاره‌گران» است.

۲-یعنی فرازبردن و ارتقاءِ پیشه‌یِ اجتهاد به شهریاری و، یکی‌شدنِ شهریاری و اجتهاد.

۳-آشکار است که نویسنده‌یِ روایت، درباره‌یِ ازمیان‌رفتنِ تقسیمِ کار و خویشکاریِ شهریاری و دستوریِ دینِ مزدایی سخن می‌راند؛ یعنی می‌باید خویشکاریِ دینْ‌دستوریِ دینِ بهی نیز در هستانِ پادشاه‌گرد آید تا فرمانِ شاه همان فرمانِ مجتهدِ اعلم باشد؛ فرمان و خواستِ مجتهدِ اعلم از دست و زبانِ شاه جاری شود. و این فراهم نمی‌شود جز از یکتاییِ کالبدیِ دین و شهریاری.

۴-«این نیز می‌دانَم» را برابرِ سخنواره‌یِ «ئِن دانُم / ēn dānom» آورده‌ایم.

این سخنواره، در گوشِ ما طنینِ «این را به یقین می‌دانم / بطورِ مسلم می‌دانَم» دارد.

۵-«آسیب» را گمانوَرزانه برابرِ با واژه و نگارشیِ آورده‌ایم، که آن را نیز گمانوَرزانه «ئُوبَشْت / $\bar{o}bast^{x}$» خوانده‌ایم. اما معنایِ سرتاسریِ عبارت روشن است:

با به‌کناری‌نهادنِ دستوریِ (=اجتهادِ) دینِ مزدایی در زمینه‌یِ پایشِ جهانِ درون و برون، و به زبانِ امروزی، پایشِ طبیعتِ درون و برون، شاهدِ ازهم‌پاشی، فرود و سقوطِ (=ئُوبَشْت) نیرویِ ترازمندیِ بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه‌یِ (=عناصرِ اربعه) تن خواهیم بود. نیروهایِ چهارگانه‌ایِ که سازندگانِ تنِ مادیِ آفریدگان نیز هست.



۱۸۴. دربـــارهٔیِ خـــاستگاهِ انـدیشه‌ورزیِ میانه‌رَوانـه، و، خـاستگاهِ کژپنداریِ تـهی از میانه‌روی،(۱) و، دربارهٔیِ شناسانندهٔیِ آن دو؛ نیرویيِ که از آن دو برمی‌آید و نیرویيِ که بر آن دو است؛ دربـــارهٔیِ دادوآیـــینِ‌شان (=قـانونِ‌شان)، چارچوبِ‌شان (=انـدازه)؛ دربارهٔیِ سودیِ که بر انـدیشهٔیِ مـیانه‌رَوانـه دوسیده‌است و، زیـانی کـه بـر کژپنداریِ تـــهی از مـــیانه‌رَوی درپـــیوسته است، بـــرابـــرِ آمـــوزهٔیِ دیـــنِ بـــهی.

خاستگاهِ اندیشه‌ورزیِ میانه‌رَوانه، بهره‌ای از اندیشه‌ورزیِ اندازه‌شناسانهٔیِ اورمزد است. **شناسانندهٔ‌اَش**، نگه‌داشتنِ اندیشه‌ورزی در سامانِ <خِرَدْبنیادِ>* خود است.(۲)

و، نیرویيِ که <اندیشه‌ورزیِ میانه‌رَوانهٔیِ>* مردمان استوار بر آن است و از آن است: <نیرویِ>* سامان‌دِهِ <ـِ اندیشهٔیِ میانه‌رَوانه، همان>* خِرَدِ خدادادیِ بهمنانه میانِ مردمان است.(۳)

دادوآیین <ـِ اندیشهٔیِ میانه‌رَوانه:

نخست، هر کس، <>* خویشتن را <به اندازهٔیِ>* آن <مقدار>* از هنر و نیرو که <از سویِ جهانْ‌آفرین>* بهره‌اَش شده‌است درنظرآورد (=mēnīdan)؛ <دودیگر،>* خرسندی و بی‌نظری‌اَش(؟)(۴) در <اندازهٔیِ>* هنر و نیرویيِ که در دیگران هست؛ و، درنظرآوردنِ رساوبسندهٔیِ <هنر و نیرویِ خدادادیِ>* آن کسانيِ که از آن (=هنر و نیرو)

بهره‌هابرده‌اند؛ <و، با چنین کسانِ بهره‌مند از هنر و نیرویِ خدایی>* بی رشک و بی‌آزار، بی‌آنکه مدعیانه بر ایشان درافتد (=مجادله کند) رفتارکند؛ و نیز در هرآن بهره‌اي که از هنر و نیرو ایشان را هست، بی‌نظری پیشه کند؛ ویژه آنکه، <هنر و نیرویِ>* همگوهران <ـِ زمینيِ خود>* را به‌سزاواری، به‌مانندِ خویش درنظرآورد؛ <چنین بی‌نظری‌اي>* با شادی همراه است و با آن می‌توان به نیرو<يِ بیش‌تري>* پیوست.(۵)

چارچوب <ـِ اندیشه‌يِ میانه‌رَوانه>*:

به‌دیده‌گرفتنِ میانه‌رَویِ دینِ مزدایی است؛ <یعنی: بدیده گرفتنِ>* هر کس برابرِ ملاطِ <خدادادی>اش؛ چونان: هوشنگ را در جایگاهِ پیشدادی؛ دَهاک را در جایگاهِ آسیب‌رسانی؛ پادْشْرَو(۶) را در جایگاهِ بهره‌دهی؛ کایوس را در جایگاهِ ورجاوندی [یا: فرزانگی]؛ سام را در جایگاهِ تکاوری.

<و نیز، بدیده گرفتنِ ملاطِ خدادادیِ اَشو>* زرتشت در جایگاهِ فرهمندی؛ سپندیاد(؟) [یا: پِشْیُوتَن(؟)] در جایگاهِ پرهیزمندی؛ همچنین، <درنظرآوردنِ>* هر یکِ از آفریدگان را <پلّه‌پلّه>* تا برسد به سگ و خوک، به اندازه‌يِ ملاطي از هنر و نیرو <که در آفرینش بهره‌يِ او شده است>*.

و در این <زمینه،>* اینگونه در <آموزه‌ها و رازهايِ>* دینِ بهی، آنهم از زبانِ «**زرتشتِ ستوده‌فْرَوَهْرْ**» به کِيْ‌ویشتاسْپِ والاجاه (=burzāwand) آشکار شده است که:

«<با داشتنِ باورِ به اورمزد، از این نظر>* که تو پرستنده<يِ ایزد>* هستی، بر <پرستشِ>* کسي به خواری منگر؛ بسا از آن کسِ فروپایه‌تر تو نیز چیزي <در زمینه‌يِ پرستشِ ایزد>* بیاموزی».(۷)

آن سودي که به اندیشه‌يِ میانه‌رَوانه دوسیده است:

بِسانِ گزیده، همین <سخنِ زیر>* از <آموزه‌هايِ>* دینِ بهی است، و پیوستِ همان گفتار<ـِ پیشینِ اَشو>* زرتشت است که به ویشْتاسْپ می‌فرمایند:

«چه بسا این چنین دلاوری‌اي که از آنِ تو ست، کساني دیگر نیز همان را کنند؛ <یعنی همان دلاوری‌اي>* که در پیروزگری‌هايِ تو پیدا ست».

خاستگاهِ کژپنداريِ تهی از میانه‌رَوی، ریشه در دروج دارد؛ <که، خاستگاهِ>* کژپنداريِ نابه‌اندازه‌يِ اهریمنانه در مردمان است.

شناسانندهٔاَش (=شناسانندهٔ‌ِ کژپنداریِ تهی از میانهْروی)، رنگ‌به‌رنگ گشتنِ[۸] اندیشه‌ورزی است؛ و، مرزها<یِ اندیشه> را فراتر از مرزِ <همه‌گونه>* تواناییِ هستیِ خویش (=ملاطِ آفرینشیِ خویش) بردن است.

دادوآیینَش (=قانون‌اَش) این است که، خویشتن را به <اندازه‌یِ>* آن هنر و نیرویی که در وِی نیست درنظرآورد؛ به چشمِ خواری نگریستن است به آنی که، بی‌نظرانه، هنر و نیرویِ‌شان برابرِ بهره<یِ ایزدی>شان است؛ <و با چنین کسانِ بهره‌مند از هنر و نیرویِ خدایی،>* با رشک‌مندی و بدخواهیِ توأمِ با آزار و، مدعیانه، بر آنان از سرِ بی‌داد در افتادن (=مجادله کردن) است.

چارچوب <ـِ اندیشه‌یِ تهیِ از میانه‌رَوی>*:

بدیِ بی‌پایانِ خودْخدااِنگارانه (=andar-hangad / متفرعنانه / خود-خدا-اِنگارانه) است؛ تا بدانجا که هر آن <آهوانِ اخلاقی>* و نیرویِ خویش را فراتر از زورِ همه‌یِ هستندگان درنظرآورد؛ و، به چشمِ خواری نگریستن است به همه‌یِ هنرها<یِ اخلاقی>* و نیروها<یِ خدادادی، از آفریدگان گرفته>* تا ستودگانِ برترین؛ <و، خود را از نظرِ هنر و نیرو، همردیفِ>* نیرویِ دیوانِ مازَنی انگاشتن است.

زیانی که از آن (=کژپنداریِ نابه‌اندازه / نامعتدلانه) برمی‌خیزد، **عمرِ** کوتاه است؛ به‌مانندِ نابودیِ تندوتیزِ آن دروجِ سرکوب‌شده(؟) [یا: شْناویدَگِ دروج] به دستِ جهانْ‌پهلوانِ مردم، سام پسرِ گرشاسْپ[۹] است؛ <گزارشِ آن درکتابِ دین>* پیدا است.

یادداشت‌ها

۱-«کژپنداریِ تهی از میانهْروی» را برابرِ سخنواره‌یِ «اَ-پیْمان گْریفْتَگیهْ / a-paymān-griftagīh» آورده‌ایم. سخنواره‌یِ درنظر، درونْمایه‌ای نزدیکِ به «قبض و دریافتِ نامعتدلانه» دارد. فرزانگانِ سده‌هایِ میانه، قبضِ نامعتدلانه را در معنایِ کژپنداری و کژاندیشیِ بی‌قاعده و فراتر از مرزِ واقعیت و، توهماتِ تهی از اعتدال بکار برده‌اند.

چنین می‌نماید نویسنده‌یِ این روایت نیز می‌کوشد معنایی چون: «توهم، کژپنداری و پندارْبافته‌هایِ بی‌قاعده و خارجِ از اعتدال» را برساند.

۲-نویسنده‌یِ این روایت، هنگامِ برشناساندنِ چارچوبِ اندیشه‌یِ میانهْرَوانه (=معتدلانه)، سخنواره‌یِ زیر را بکار می‌برد:

mēnišn pad xwēš sāmān dāštan.

براستی! نگریسته‌یِ نویسنده از عبارتِ «خْوِش سامان / xwēš sāmān چی ست؟

آیا اندیشه‌ورزیِ تخته‌بْندِ واقعیاتِ پیرامونی را فرادیدِ خود دارد؟

بسا با باوریِ به گونه‌یِ امروزین، هر چند نازل، از راستینْ‌سالاری (=رئالیزم) روبه‌رو هستیم.

۳-در آموزه‌هایِ اِشراقی / خسروانیِ دینْ‌کرد، عقلِ بالملکه (=خِرَدِ خداداد) سرراستانه از اورمزد بر مردمیان نمی‌بارد؛ فروبارش‌هایِ یزدانی همه به میانجیِ فرشته‌یِ بهمن، که همان نخستین آفریده و صادرِ از اورمزد است انجام‌می‌گیرد. در این روایت، بویژه در این بند، همین معنا دنباله‌گیری‌شده‌است.

۴-«بی‌نظری» را برایِ واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که دومناش آن را «هاوَنْدْپان / hāwandpān) خوانده است. گمانِ ما این است که نویسنده‌یِ روایت، از این واژه، معنایِ بی‌نظری و بی‌غَرَضی را فرااندیشه‌یِ خود داشته است. اگر نوشت‌وخوانْدِ «هاوندپان / hāwandbān / هاونْدْبان) درست باشد، معنایِ واژه‌به‌واژه‌یِ آن برابر می‌شود با «پاسبانی از همانندی و ترازندگی»؛ که بی‌غَرَضی یا بی‌طرفی یا بی‌نظری، برابرهایِ درست و سزاواریِ بر آنند.

۵-عبارتِ پایانیِ این جمله را، سرتاسر برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «پَدیش شادیه ئُد، ئَویش نِرُوگ پَیْوَنْدیشْنیه-ئیز / padiš šādīh ud, awiš nērōg paywandišnīh-iz» آورده‌ایم.

۶-پاذْسْرَو را برابرِ «پادَگ-سْرَو» آورده‌ایم.

سنجانا، گزارنده‌یِ دینْ‌کرد به انگلیسی، «Patsrōban» خوانده است.

دومناش، گزارنده‌یِ کتابِ سوم، «Pātsrav» خوانده است.

کتاب‌هایِ هفتُم و هشتُمِ دینْ‌کرد حتی به جایگاهِ زمانیکِ (=تاریخیِ) وی سخنْ‌گوشه‌ای دارند:

Λ⟶ DK VII, ch 1, sen 34 = MD (597.19): ud mad ō pāda<g>-sraw ī erefšwā ī tāz ī tāzīgān šāh pad .....

Λ⟶ DK XIII, ch 12, sen 9 = MD (689.9): .... ī-šān pad duxt ī pat-sraw ī tāzīgān šāh, ud tāz paywand .... .

۷-جانْمایه‌یِ این عبارت روشن است:

ای کِی‌ویشتاسْپِ والاجاه، پرستِشِ ایزد را در برابرِ کسانِ دیگر، بویژه در برابرِ افرادِ فروپایه‌تر، برایِ خود امتیازیِ تک‌وبیتا (=استثنایی) در نظر مگیر؛ بسا در همین زمینه‌یِ پرستشِ ایزد، تو نیز از آن کسِ فرودین چیزیِ بیاموزی.

این معنا، چیزيِ همانندِ داستانِ موسی و شبان است.

موساي ایـن روایتْ کِـی‌ویشتاسْپْ است؛ شـبانِ ایـن روایت، فـردي از طـبقاتِ فـرودستِ مردمگاه است.

سنجانا، در جایگاهِ نخستین گزارنده‌يِ دینْ‌کرد، چنین گزارده است:

Thou shalt not hate whosoever serves thee with good mind, because he will be worse by that training (or example) of thin.

۸-«رنگ‌به‌رنگ گشتن» را برابرِ «مِنیشْنْ پَدْ وَرَن / mēnišn pad-waran» آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، نویسنده، از این سخنواره، معنايِ تلوّنِ مزاج را فرادیدِ خود داشته است؛ نویسنده‌يِ فرزانْ‌پـژوه به‌یاددارد که نویسندگانِ روایت‌هايِ دینْ‌کرد، تلوّنِ مزاج را بروبارِ مُعطیاتِ حسِّ ظاهر می‌دانند؛ که برادرِ دروغینِ دانشِ راستین است.

و نیز، نویسندگانِ دینْ‌کرد، در همین کتابِ سوم، کرده‌يِ شصت و چهارُم، پاسخ‌هايِ دانش، آنهم فراتر از حد و گستره‌يِ معتدلانه را به زیر-اندرِ سنجشگری برده‌اند.

۹-سام، پدرِ زال و سپه‌سالارِ منوچهر است که گرزيِ گاوْسر داشت و به «سامِ یکْ‌زخم» مشهور بود؛ زیرا که ضربتِ اولِ گرزِ او، کارِ دشمن را می‌ساخت.

هوشیدری، دانشنامه‌يِ مَزْدْیَسنا، ص ۳۱۴.



۱۸۵. این نکته که، هیچ چیزي نه هست <نه بوده> و نه خواهد بود و نه می‌سزد که در توانِ بُنِ بُنانِ همه‌یِ نیکی‌ها، <یعنی>* اورمزدِ جهانْ‌آفرین نباشد؛ و، درباره‌یِ کرانمندی و بی‌کرانگیِ توانْ‌اَش (=اورمزدِ جهانْ‌آفرین) برگرفته از گفته‌یِ یکي از کهنْ‌آموزگارانِ دین، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

<بُنِ>* بی‌نیاز از بُن،(۱) <یعنی>* بنیادِ همه‌یِ نکویی‌ها، اورمزدِ جهانْ‌آفرینِ همهْ‌آگاهِ همهْ‌توانِ همهْ‌خدای است.

<هیچ چیزي، نه در گذشته، نه اکنون و نه در آینده>* نه هست و نه خواهد بود و نه بوده است، که در توانِ آن نیکوکام(؟) [یا: نکوییْ‌بُنِ] کرفه‌کارِ نباشد.

این نیز آشکار است که، «توان» <ـِ ایزد>* دربرگیرنده‌یِ (=parwand / شاملِ) همه‌یِ توانستنی‌ها (=andar-šāyēd / ممکنات) است.(۲)

آنی که بُنِ همه‌یِ نکویی‌ها <و بُنِ همه‌یِ توانمندی‌ها ست، یعنی>* ایزد، بر همه‌یِ شدنی‌ها توانا ست.(۳)

توانْ‌اَش (=کرانه‌یِ توانِ اورمزد)، بر هر آنی که پَربسته (=محصورِ) در شدنی‌ها ست، کرانمندمی‌شود؛ و، بر هر آنی که بی‌پایان است، ناکرانمند (=نامحدود) است.

چونان کرانمندی <ـِ توان>اَش بر هستِشِ مادی <ـِ کرانمند؛> و، بی‌کرانگی <ـِ توان>اَش بر زمان <ـِ ناپیداکرانه>.(۴)

سنجیدارِ دو-گزاره‌ایِ (=قیاسِ اقترانی) به‌کاررفته در این روایت:

پیشْ‌گزاره (=مقدمِ قیاس):

زیرْماده (=موضوع)	فروزه (=محمول)	پیوستار (=ربط)
قدرت (=اِعمال و اجرا)	محصور در امورِ ممکن	است

پسْ‌گزاره (=تالیِ قیاس):

زیرْماده (=موضوع)	فروزه (=محمول)	پیوستار (=ربط)
ایزد	بُنِ بُنانِ همه‌یِ چیزها	است [=ربطِ اِسنادیِ هستْ‌نَما (مثبت)]

پِی‌آیند (=نتیجه‌یِ قیاس):

زیرْماده (=موضوع)	فروزه (=محمول)	پیوستار (=ربط)
قدرتِ ایزد	محصور (=پروسته) در همه‌یِ شدنی‌ها (=چیزهایِ ممکن)	است (ربطِ اِسنادیِ هستْ‌نمایانه، به پیروی از پیشْ‌گزاره و پس‌گزاره).

در سنجیدارهایِ دو-گزاره‌ای (=قیاساتِ اقترانی)، موضوع و محمول و ربطِ نتیجه، حاصِلِ جمعِ موضوع و محمول و ربطِ اِسنادی در پیشْ‌گزاره و پسْ‌گزاره است؛ که شیوه‌یِ چَمْ‌پروری (=استنتاج / پرورِشِ دلیل) در قیاسِ اقترانی است.

اکنون، نگاه کنید به شیوه‌یِ چَمْ‌پرورِیِ پایانیِ نویسنده‌یِ روایت:

yazd, šāyēn (parwand) har (=wispān hu-bun) tuwān.

یادداشت‌ها

۱-«<بُنِ>* بی‌نیاز از بُن» را برابرِ «اَ-بُن / a-bun» آورده‌ایم؛ یعنی آن بُنِ بُنانيِ که خود، بنیادِ همه‌یِ نکوییها ست و هیچ بُنیِ پساپُشتِ خود ندارد.

۲-«ممکنات، توانستنیها و شدنیها و شایدْمندها» در مقابله‌یِ معنایی است با «محالات، ناتوانستنیها، ناشدنیها و نشایدْمندها».

۳-معنایِ برونْنمایانه (=ظاهریِ) این بند این است که قدرتِ خداوند، تنها بر شدنیها احاطه دارد نه بر ناشدنیها. دامنه‌یِ این بحث، از نگاهِ زمانیک (=تاریخی)، بسیار دراز است. یزدانْشناسان (=متکلمین) هنوز در این باره به همگرایی و همْنظری نرسیده‌اند و نخواهند رسید که آیا قدرت و زورانِشِ خداوند تنها ممکنات و شدنیها و توانستنیها را دربرمی‌گیرد؟ یا نه؟

دامنه‌یِ توانشهایِ خداوندی، کرانمندِ به شدنیها، آنهم به اندازه‌یِ دایره‌یِ کوچکِ عقلِ بشری نیست؛ ناشدنیها درگِرْدْدیسِ [=گِرْد-دیس / دایره‌یِ]کوچکِ خِرَدِ آدمی، ناتوانستنی و دست‌نیافتنی می‌نمایند؛ و برایِ بُنِ راستی و بُنِ همه‌یِ زورْآوریها، یعنی خداوندِ قَدَرْقدرت، هیچ چیزیِ ناتوانستنی نیست.

ایستمانِ (=موقِفِ) نویسنده‌یِ این روایت روشن است: توانِ خداوند تنها شدنیها، توانستنیها و ممکنات را دربرمی‌گیرد نه ممتنعات را؛ برایِ نمونه دایره‌یِ مربع، تنها فرضیِ هوشْساخته و بافته‌یِ اندیشه و در زمره‌یِ شدنیها نمی‌باشد؛ و نه برایِ خداوند خلقِ آن ممکن است؛ نه در جهانِ پدیداری و برونی هستیْپذیریِ آن شدنی است.

۴-از برخیِ روایتهایِ زمانشناسانه‌یِ دینْکرد برمی‌آید که:

جهانِ مادیِ کرانمند، از نظرِ زمان و مکان (=جای-گاه)، جایگاهِ تجلی، حلول و تعیّنْپذیریِ آن بی‌کرانه است؛ یعنی، زمانِ کرانمند، تعیّنِ مادیِ زمانِ بی‌کرانه است.

از بیانِ نویسنده‌یِ این روایت برمی‌آید که زمانِ نامحدود / ناکرانمند در زمره‌یِ محالات و ناتوانستنیها نیست.



۱۸۶. درباره‌یِ کنشِ <هم‌آوا>* با گزینشِ جهانْ‌آفرین و، کنشِ <هم‌آوا>* با پسندِ مردم؛ و، کنشِ <هم‌آوا>* با گزینشِ مردم و پسندِ جهانْ‌آفرین، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

هر کس که از سرِ آگاهی به دینِ بهی و باورمندیِ نهاده شده بر آن <دین،>* کرداری انجام دهد، <آن کردار، هم‌آوا با>* گزینشِ جهانْ‌آفرین و پسندِ مردم است.

هر کس که <نه از سرِ آگاهیِ دینی، بلکه به پیروی>* از خِرَدِ خود و، پیروی از دستورِ راستیْ‌دوستی <ـِ خودْ کاری>*(۱) انجام دهد، <آن کردار، هم‌آوا با>* گزینشِ مردم و پسندِ جهانْ‌آفرین خواهد بود.

جایِ آن است گفته آید:

به یوبه‌یِ پیشینْ‌بنیادیِ <خِرَدِ>* جهانْ‌آفرین بر هرگونه خِرَدورزی، و به سببِ آنکه هر کسی نیز از راهِ راستِ خویش و گزینشِ کردارِ بخردانه، <در پایان، به گزینشِ جهانْ‌آفرین می‌رسد، خِرَدْپذیرترین آن است که، در همان آغازِ کارها،>* گزینشِ جهانْ‌آفرین را برتر <نهیم>*.(۲)

یادداشت‌ها

۱-«پیروی از دستورِ راستیْ‌دوستیِ خود» را برابرِ با سخنواره‌یِ پهلویِ «راسْتْ دُوشَگیگ دَسْتْوَریها / rāst dōšagīg dastwarīhā» آورده‌ایم.

نظرگاهِ نویسنده این است که: اگر کسی عشقِ سرشتین و خداییِ خود به «حقیقت / راستی» را دستور و چراغِ راهِ خود نهد، باز به کردارِ همْ‌آوا به پسندِ خدا خواهد رسید.

۲-معنایِ سرتاسریِ روایت روشن است:

چه پسندِ اورمزد را برتر نهیم، چه عشقِ به حقیقت‌جویی را، در پایانِ راه به پسندِ اورمزد خواهیم‌رسید. اما چه بِهْ‌تر که از همان آغازِ راه، پسندِ اورمزد را فراراهِ خود نهیم.



۱۸۷. دربارهٔ پرهیزِ آتش و آب از تاریکی(؟) [یا: آلودگی] به شیوهٔ بِهْدینی، و، دربارهٔ رستگاری‌ای که <از ماندنِ>* در چارچوبِ خویشْ <بُنْ‌ماده‌ها را فراچنگ می‌آید>*،(۱) برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

همهٔ چیزهایِ مادی، آهنگيِ (=قصديِ) سرشتین برایِ بازگشتِ به سرچشمهٔ <آغازین و جهانیِ>* خود دارند.(۲)

سرچشمهٔ <جهانيِ>* آتش،(۳) آتشيِ فضایی (=wāyīg)(۴) است.

سرچشمهٔ <جهانيِ>* آب، دریایيِ زمینی است.(۵)

فرازرَویِ آتش سویِ فضا و، فرودگراییِ آب سویِ زمین، <فراز و فروديِ>* سرشتین است؛ که بر این <فراز و فرود،>* نشانه‌هایِ آشکاری هست.(۶)

دریا، با دربرداشتنِ <مادهٔ نموری>*، و، فضا، با دربرداشتنِ <مادهٔ>* گرمی [و نموری](؟)، بُن‌وگوهرِ (=azišīh / اصلِ) زایش و سامانِش پیکرانِ مردمی و دیگرِ پیکرانِ گیتیایی است؛(۷) <و این نکته در آموزه‌هایِ دین>* پیدا ست.(۸)

از پسِ هر نانگهداريِ (=عدمِ محافظت) آتش و آب و آلوده شدنِ به آلودگی، آن آلودگی <ـِ آب>* از راهِ دریا، به سببِ دربرداشتنِ نموريِ سرتاسری، به فضا <می‌رسد؛>* و از فضا، به سببِ دربرداشتنِ گرمی، به همهٔ پیکرانِ گیتیایی همپیوسته می‌گردد: <آنهم همپیوستگی‌ايِ>* دشمنانه.

آن <آب و آتشيِ>* که گرم و نمور و نیالوده و پاک باشد، از رهگذارِ درپیوستنِ به پیکران <ـِ گیتیایی،>* تنِ مردمان را با آن <پاکی‌ها و نموری‌ها، از بیماری‌ها>* بهبودمی‌بخشد و به درستی می‌رساند؛ ولی از رهگذارِ آلودگی و ریمنی، تنِ مردم نیز از راهِ آن <آلودگی‌ها و ریمنی‌ها>* بیمارمی‌شود و مرگيِ فراگیر(۹) خواهدآمد؛ <پِی‌آمدِ این بیماری‌هایِ فراگیر،>* فراوانيِ درد و بیم خواهد بود.

از این رو، پاییدنِ آتش‌ها و آب‌ها، برابرِ اندرزهای دینِ بهی، چَمْ‌پذیر <ترینِ کارها ست>* (=منطقی / čimīg).

<آن دسته>* از کیشداران که <بدآموزیِ زیر، یعنی:>*

«بی‌ارجیِ آتش و آبْ از راهِ آلوده کردنِ آن‌ها با ریمنی (=نجاست) و گندناکی»،(۱۰) <آیینی از>* کیش <ـِ ایشان است، برایِ>* مردم، بیمارشدن و گسترشِ مرگ‌ومیر را <می‌خواهند؛>* دشمنیِ این <بدآموزی‌ها>* با هر آن دستورِ آیینیِ مردم آشکار است.

یادداشت‌ها

۱-«چارچوبِ خویش» را برابرِ «خْوِش ویمَنْدْ / xwēš wimand» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم. نگریسته‌یِ نویسنده از کاربردِ این سخنواره، ماندنِ در چارچوبِ دینِ مزدایی و کهنْ‌آیینِ ایرانی است؛ در ستیزِش با کیش‌هایِ مبلغِ آلودگیِ آتش و آب.

۲-بندِ نخستِ این روایت را بدین گونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

«آهنگِ همه‌یِ چیزهایِ مادی در بازگشتِ به سرْچشمه‌یِ <آغازین و جهانیِ>* خویش، سرشتین است».

برایِ یک بررسیِ همسنجانه، نگاه کنید به همین کتابِ سومِ دینْ‌کرد، دفترِ یکُم، کرده‌یِ ۱۱۲ اُم، که نویسنده‌یِ روایت، بحثیِ ارسطویی را در بابِ حرکاتِ سرشتْ‌آهنگانه (=طبیعی) و سرشتْ‌ستیزانه (=قَسْری) پی می‌گیرد.

۳-«سرچشمه‌یِ جهانیِ آتش» را برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «آتَخْش-بُنْ-خان / ātaxš bun-xān» آورده‌ایم.

ارسطو، برایِ هر یک از بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه (=عناصرِ اربعه) مرکزیِ جهانی را اِنگاریده بوده‌است تا بتواند فرازرَوی‌ها و فرودگرایی‌هایِ آن بُنْ‌ماده‌هایِ نامبرده را در چارچوبِ دستگاهِ فرزانشی-اندیشگانیِ خویش درستْ‌نمایی کند؛ چنین می‌نماید که نویسنده‌یِ این روایت (=۱۸۷) نیز، برایِ درستْ‌نمایاندنِ اصلِ پرهیزِ چهارماده‌یِ نخستین، این بحثِ ارسطویی را به‌وام‌گرفته باشد.

گفتنی است وام‌گیری‌هایِ نویسندگان و تدوین‌کنندگانِ دینْ‌کرد از فرزانگانِ یونانی و پیشا-سقراطی و پسا-سقراطی، بویژه ارسطو، پَرَوَسته و محدود به تنها چند بحثِ

انگشتْ‌شمار نیست.

دریافتِ ما (=گزارشگرِ کنونی) این است که تدوین‌کنندگانِ دینْ‌کرد، در پِیِ بنیادیِ خِرَدْپسند و ارسطویی براي همه‌یِ بُنْ‌باورهايِ مزدایی بوده‌اند. و سرِ آن داشته‌اند چیزي را پِی‌افکنند که با نمونه‌هايِ مسیحی (=فلسفه‌یِ مسیحی) و اسلامیِ (=فلسفه‌یِ اسلامی) آن آشنایی داریم.

یعنی، با بهره‌گیری از فرزانِشِ ارسطویی، در پِیِ استوارکردِ باورهايِ مزدایی برآیند.

اگر زمانه، به چنین دستگاهي از اندیشه، پروانه‌یِ زیستن و بالیدن می‌داد، دور نمی‌نمود امروزه نیز با دستگاهي اندیشگانی، زیرِ نامِ «فلسفه‌یِ مزدایی» روبه‌رو می‌بودیم.

ما، کتابِ سومِ دینْ‌کرد را با چنین دید و داوری‌اي بررسی می‌کنیم.

از این گذشته، بیشینه‌یِ سرنشانه‌ها، سرسخنان و داوری‌هايِ فرزانِشِ اشراقیِ ایرانیانِ باستان لابه‌لايِ روایت‌هايِ دینْ‌کرد، برايِ ما به یادگار گذاشته شده است. از این روی، دینْ‌کرد، به‌ویژه کتابِ سومِ آن، تنها و تنها ***«دانشنامه‌یِ دینِ مزدایی»*** نیست.

۴-«آتشِ فضایی» را برابرِ «وائیک آتَخْشْ / wāyīg ātaxš» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم.

بی‌هیچ‌گماني، عبارتِ پهلويِ درنظرْ ترجمه‌اي از آتشِ اَثیریِ ارسطویی است.

فرزانواژه‌یِ عربی / فارسیِ «اَثیر» عربیده‌یِ (=مُعَرَّبِ) $\alpha\iota\theta\eta\epsilon\rho$ یونانی است.

در فرهنگ‌هايِ فارسی، اَثیر، کُره‌یِ آتشِ بالايِ کُره‌یِ هوا ست؛ و نیز روحِ عالم است.

ارسطو، در رساله‌یِ خود، درباره‌یِ آسمان، این نظر که «آتش» و «اِتِر / اَاِتِر / اَثیر» دو نام برايِ یک چیز است را به آناکساگوراس نسبت‌می‌دهد.

برابرِ گمان و بازشناختِ ما، $\alpha\iota\theta\eta\epsilon\rho$ / اَاِتِرِ یونانی با آتَرِ اوستایی، آدُرِ پهلوی و آذرِ فارسی همریشگی و همْ‌معناییِ کهنْ‌زمان دارد.

از آنجا که نویسندگانِ دینْ‌کرد، برايِ همه‌یِ بُنْ‌ماده‌هايِ چهارگانه‌یِ جهان و نیز بُنِ روشنایی و تاریکی سرنمونيِ مینَوی را تبلیغ‌می‌کنند، حتی اگر «آتشِ فضایی» را از ارسطو به‌وام‌نگرفته‌باشند، باز برابرِ بُنْ‌باورهايِ خود، می‌باید به سرنمونيِ آسمانی / مینَوی / فضایی برايِ آتش نیز پِی‌برند و بلکه هست‌وبودِ آن را استنتاج کنند. همچناني که پیش از اشراقیونِ مسلمان، به هست‌وبودِ بُنِ بُنانِ روشنایی و بُنِ بُنانِ تاریکی نیز پِی‌برده‌بوده‌اند.

در دستگاهِ فرهمندشناسانه‌یِ / اشراقیِ شیخِ اشراق، میانِ عناصرِ چهارگانه، آتش، از جانبِ عالمِ عقولِ محضْ خلافتِ صغریٰ دارد. و برادرِ نورِ اسپهبدِ انسانی است.

۵-کتابِ سوم دینْ‌کرد، کرده‌ی ۱۱۲ اُم، مرکز و میانجایِ جهانیِ آب را دریایِ «وُرُکَش» می‌داند.

۶-هر کسی کُو دُور مانْدْ از اصلِ خویش   باز جوید روزگارِ وصلِ خویش.

۷-این بند، در بسترِ سخنِ پهلوی، درهم‌ریخته می‌نماید؛ در سنجشِ با عبارتِ پس از این، بی‌راه نیست اگر صورتِ درست‌ترِ این عبارت چنین بوده‌است:

ud zrēh pad <xwēdīh>*(?) dāšnīh ō way, ud, way, pad garmīh dāšnīh ī ō tanōmandān mardōm ud abārīg ī gētīg tanōmandān: zāyišn[4] <ud> winnārišn azišīh;

«دریا، با دربرداشتنِ <ماده‌یِ نموری>* و فضا، با دربرداشتنِ <ماده‌یِ>* گرمی، بُن‌وگوهرِ (azišīh= / اصلِ) زایش و سامانشِ پیکرانِ مردمی و دیگرِ پیکرانِ گیتیایی است.

۸-در دستگاهِ اندیشگانی-فرزانشیِ ارسطو، آتش، مثبت است؛ به گواهِ آنکه از راستی و هستی بسانِ مطلق بهره‌مند است؛ زیرا از گرمی برساخته‌شده‌است. یعنی کیفیت و چونیِ مثبتی که ریختْ‌آفرینِ (=صورتْ‌بخشِ) ماده‌یِ نخستین (protè-hulè=) است.

خاک، باژگونه‌یِ آتش است. هستی و هستانِ آن منفی است؛ زیرا از سردی درست شده است. یعنی: چونی و کیفیتیِ منفی که آن نیز ریختْ‌آفرینِ (=صورتْ‌بخشِ) ماده‌یِ نخستین است.

سیمایِ پهلوی و نیز اوستاییِ واژه‌یِ فارسیِ آتش، «آتَخْشْ / ātaxš» است. به گمانِ ما برساخته از پیشوندِ هندو-اروپاییِ تداوم‌دهنده‌یِ صفتِ «آ / ā»، و، تَخْشْ، همریشه با «تُخشْ» در فارسیِ باستان، و، «تِخْنِه / τεχνικόσ / τεχνε» در یونانی؛ که رویِ هم می‌تواند معنایِ ثبات و تداوم در کوشایی و کار و جوشندگی و تفتیدگی و فعالیت را برساند.

ناموا‌ژه‌یِ «زَمیگ» در زبانِ پهلوی، در فارسیِ امروز با آوایِ «زَمین» فراگفته‌می‌شود؛ برساخته از ماده‌یِ هندو-ایرانیِ «زَم» به معنیِ سرما، موجود در واژه‌هایِ «زمزیران»، «زمهریر»، «زمستان»، «زمباوند / زماوند» و «زَمران / شمران» و مانندِ این‌ها، و، پسوندِ صفت‌سازِ هندو-اروپاییِ «ئیک / ئیگ»، که رویِ هم، معنیِ سردشده و میانجا و مرکزِ سردی است.

نظرگاهِ ارسطو درباره‌یِ زمینِ سرد-خشک و درباره‌یِ آتشِ گرم-نمور آیا برگرفته از فرهنگیِ پیشا-زمانی و کهنْ‌آریایی است؟

باید توجه کنیم که: ریشه‌شناسیِ دو واژه‌یِ زمین و آتش نشان‌می‌دهد چنین دید و نگاهیِ کهنْ‌زمانیک در ساخت و پرداختِ واژگانیِ این دو پدیده (=آتش و زمین) مؤثربوده‌است.

۹-«مــرگي فــراگـیر» را بـرابـرِ «ویشْپْ-مَـرگیهْ / wisp-margīh» آوردەایـم؛ واژەیِ «مَـرگیه / margīh» در ادبِ پهلوی به معنیِ «وبا» نیز می‌باشد.

۱۰-ترجمه‌اي نزدیک‌تر به بُنْ‌نوشتِ پهلوی برایِ این عبارت چنین است:

<آن دسته>* از کیشداران که <بدآموزیِ زیر، یعنی:>*

«ارجِ آتش و آبْ از راهِ آلوده کردنِ آن‌ها با ریـمنی (=نـجاست) و گـندناکـی به‌دست‌می‌آید».



۱۸۸. دربارهٔ یادْکردِ <کتابِ>* دین، گونه‌هایِ راه‌بَریِ مردمِ بِهْدین را، در زمان‌ها<یِ فرایاز و فرویاز>*، برابرِ آموزهٔ دینِ بهی.

هرگاه مردمِ <باورمندِ>* بِهْدین را سرافرازیِ زمانه (=abrāz āwām) از آنِشان باد، پذیرندگان <ـِ بددینی را، زمانه،>*(۱) زمانهٔ سرافکندگی باد (=nišēb āwām).

در <دورانِ راهبریِ>* فرایاز (=frāz)، زمانه، با هنرها<یِ اخلاقیِ>* بخردانه و، کوشایی‌هایِ اروَندانه (=شریف) و، خویشْپاسی‌هایِ آشکاره و، تکاوری‌ها و درفش‌هایِ برافراشته رهبری می‌شود و، زمانه‌شان (=زمانهٔ بِهْدینان) زمانهٔ سربلندی (=abrāz) است.

<در چنین روزگاریِ،>* پذیرندگان <ـِ بددینی>* زمانه‌شان فرویاز (=نشیب‌گرفته) است؛ آنان، در <سامانِ>* فروکِش‌کرده در نبرد(؟)(۲) و، خویشتن‌پوشی(۳) و، خوارمنشی و خرسندی(۴) و شکیبایی با درفش‌هایِ سرنگون رهبری‌می‌شوند؛ <این است>* یادْکردِ <کتابِ>* دین.

این گونه <فرازرَوی و فرودگرایی>* در حال و روزِ (=catr$^{x̌}$ / سرشت‌وساختِ) مرغان و هم خزندگانِ اهریمنی دیده می‌شود؛ همینکه شب دررسد و آفتاب <فرودگیرد،>* تاریکیان سربرمی‌آورند و روشنیان سرمی‌گذارند؛ مرغانِ روشنایی، دسته‌دسته(؟)(۵) از آواز می‌افتند و خزندگانِ اهریمنیِ تاریکیْ‌پناه آزادانه می‌چرند.

نزدیکی‌هایِ روز، روشنیان سربرمی‌آورند (=abrāz) و تاریکیان سر می‌گذارند؛ خزندگانِ اهریمنیِ تاریکیْ‌پناه، دسته‌دسته، خشک(؟) و خاموش <در گلو>*(۶) به خود فرومی‌روند و مرغانِ <پیامْ‌آورِ>* روشنایی به بانگِ بلند می‌خوانند.

<این،>* پیدا<یِ همگان>* است.

یادداشت‌ها

۱-«پذیرندگانِ بددینی» را برابرِ «پَدیرَگان / padīragān / گردن‌نهندگان» آورده‌ایم؛ معنایِ فرهنگْ‌نامه‌ایِ واژه‌یِ درنظر (=پَدیرَگان / padīragān)، مقابله‌کنندگان و مخالفت‌کنندگان است؛ و هم، پذیرندگان و تسلیم شوندگان و گردنْ‌نهندگان.

اما روشن است که نویسنده‌یِ این روایت، این واژه را در معنایِ فراگیر و عامِ آن بکارنبرده‌است و دسته‌ايِ ویژه از دشمنانِ دینِ بهی را فرادیدِ خود داشته است.

می‌توان پرسید: نویسنده‌یِ روایت، با به‌کاربردنِ این واژه (پَدیرَگان / padīragān / گردن‌نهندگان) آهنگِ شناساندنِ کدام دسته از کیشداران را فرااندیشه دارد؟

۲-سخنواره‌یِ «فروکش‌کرده در نبرد» را با گمانورزی برابرِ عبارتي از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که هم می‌توان آن را «اَرْدیگ اَباز-تُشتیه / ardīg abāz-tuštīh» خوانْد و هم می‌توان «خِرَدیگ اَباز-تُشتیه / xradīg abāz-tuštīh»، که با این خوانِش، معنایِ «خِرَدِ کاهیده و ازکارافتاده» می‌دهد.

۳-«خویشتنْ‌پوشی» را برابرِ «نیهان-گْریویه / nihān-grīwīh» آورده‌ایم؛ که معنایِ واژه‌به‌واژه‌یِ آن، پنهان کردنِ خویش از اَنظاراست.

۴-آشکار است که نویسنده از قانع بودن در وضعِ موجود سخن می‌گوید.

۵-واژه‌ای را که با گمانمندی، «دسته‌دسته» خوانده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ ( ) آمده است که خوانِشِ نمایینِ (=ظاهریِ) آن «پَریستیها / paristīhā» می‌باشد. ما، البته گمانورزانه، قرائتِ «فْرَهیستیها / fra<hi>stīhā» را پیش می‌نهیم. و از آن، معنایِ «دسته‌جمعی / دسته‌دسته» را مراد کرده‌ایم.

در گزارشِ پهلویِ وندیداد، فرگردِ پنجُم، بندِ چهارُم، و، فرگردِ هشتُم، بندِ ۳۰ اُم، با واژه‌یِ «فْرَهیستیها» به معنیِ دسته‌جمعی / دسته‌دسته، نیز روبه‌رو می‌شویم.

و نیز در کتابِ نهمِ دینْ‌کرد، کرده‌یِ ۵۷ اُم، بندِ ۱۷ اُم [MD (915.22)=]، واژه‌یِ در نظر (=frahistīhā) به همین معنیِ «دسته‌دسته / دسته‌جمعی» به‌کاررفته‌است.

۶-«خشک(؟) و خاموش در گلو» را با گمانورزی برابرِ واژه و نگارشي آورده‌ایم، که قرائتِ نمایینِ آن، «هُشْکْ تُشْتیهْ / hušk tuštīh» است. در آوانویسیِ این روایت، بخشِ یادداشت‌ها، قرائت‌هایِ احتمالیِ دیگري را برایِ این عبارتِ شک‌پذیر به‌میان‌نهاده‌ایم.



۱۸۹. دربارهِ‌ی چارچوبِ باورِ ژرفانه به دین <ـِ بهی>* و، چارچوبِ روی برگاشتنِ از آن، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

چارچوب‌هایِ باورِ ژرفانه به دینِ بهی، پیش از این (=azabar)، در کرده‌یِ ویژه‌یِ خود (=فصلِ مربوطه) نوشته‌آمده‌است (=paydāgēnīd).

<اما چارچوب‌هایِ>* روی برگاشتن <ـِ از دین،>* بِسانِ گزیده دو گونه است:

۱. روی برگاشتنِ آشموغانه، به گونه‌ای که دینِ بهی را دینی ناکارآمد(؟) درنظرآورند؛

۲. روی برگاشتنِ بددینانه، به گونه‌ای که دینِ بهی را نانِکو بشمارند.



۱۹۰. درباره‌یِ ذات و نامِ بِه‌دینی و بددینی، و، هر آن چه با این دو اندر (=متضمن) است، بـــرابـــرِ آمـــوزه‌یِ دیـــنِ بـهی است.

بِه‌دینی، مادرِ خِرَدِ خدادادی است [یا: زیرْماده‌یِ خِرَدِ خدادادی است] و سرتاسر آراسته به فرزانگی؛ از بنیاد، آکنده (=hambār) از همهْ‌گونه آگاهی است؛ دارنده‌یِ شگفتی‌هایِ نیکِ مینَوی است؛ برترینِ دادها در کارِ دادگری است؛ جاودانه و سرتاپا نیکی و سراسر دهندگی و پایندانی است؛ زیرا <هر گونه>* ستایش <ـِ آیینمند>* با او همسازگاری دارد؛ بُنِ نژادگی است؛ زیرْماده‌یِ میانه‌رَوی است؛ ذاتِ دادگستری است؛ مانْدگاهِ پارسایی است؛ با شهریاریْ یکواژگی (=وحدتِ کلمه) دارد؛ باورمندانِ استوارِ دین، با دینِ بهی است که خیم <وخویِ خود>* را ویراسته‌می‌کنند؛ افزاینده‌یِ خِرَد است و شکوفاننده‌یِ فرّه<یِ یزدانی>*؛ به سببِ همراهیِ هر آن همواژگی (=وحدتِ کلمه) با شهریاری، اُستوارِشِ <زندگیِ>* تودگان و، نیکیِ زمانه و، شادْخواریِ جهانیان و، سرکوبِ اهریمن و، رستگاریِ تنابندگان را با خود دارد (=andar)؛ دینْ‌سالاری (=آسرونی) و آرتشتاری و کشاورزی و ابزارْپردازی و مِهْتری(؟) [یا: مزداپرستی] و پرهیزگاری (=dahmīh / تقوی) و دیگرِ هنرها<یِ نهادی>* وکرفه و نکویی‌ها را با خود دارد (andar).

بددینی، مادرِ کامه‌پرستی و، همستیزنده‌یِ فرزانگی و، آکنده از دروغ‌هایِ اغواکننده و، دارنده‌یِ شگفت‌ترینِ بدی‌هایِ مینَوی و، دیو را به جایِ پرتوِ ایزدی نمایاندن [یا: با دیوپرستی پرتوهایِ یزدانی راکاهاندن] و، دروج را زیرِ نامِ ایزد یَزِش کننده و، بی‌داد را زیرِ نامِ دادگستری رواج‌دهنده و، بُنْ‌ماده‌یِ کاستی‌کاری‌ها و فزونْ‌خواهی‌ها و، تیره‌ْسرایِ[۱] دروغ‌زنی و، هم‌صدا با <جداییِ دین از>* سیاست و، باورمندیِ جانانه به هر آن تباه‌کننده‌یِ خیم<وخوی>* و، نگونسارکننده‌یِ خِرَد و، کاهنده‌یِ فرّه<یِ یزدانی>* است؛ به سببِ هم‌آوایی با هر آن <جداییِ دین از>* سیاست، فریباندنِ (؟ frēftagīh / تلون) توده‌هایِ مردمی و، بدیِ زمانه و، دشواریِ جهانیان و، زورْآوریِ [یا: اغواگریِ] اهریمنی را، که فرولغزاننده‌یِ آفریدگانِ نیکوی است، با خود دارد؛ آشموغی و <جداییِ دین از>* سیاست و درنده‌ْخویی (=gurgīh / ددمنشی / گرگْ‌منشی) و

فریب‌کاری و روسپی‌پسندی (=jēhīgīh^x) و دیوپرستی و کاهندگی و دیگرِ آهوان <ـِ اخلاقی>* و بِزِه‌کاری‌ها و بدی‌ها را در اندرونِ خود دارد (=andar).

بددینی، مادرِ خوڈدوستی، برادرِ دروغینِ فرزانگی، همستیزندەیِ آگاهی <هایِ راستین>*، پتیارەیِ هرآن گِرَوِش مینَوی، به هرزه درآیندەیِ «خدا نیست» می‌باشد؛ ناامیدی و بڈخیم <وخویی(؟)>* و نانژادگی و جادوگری را در اندرونِ خود دارد.

یادداشت‌ها

۱-«تیرەسرا / تیرەسرا<یِ دیوی>*» را به پیروی از دکتر کزازی برایِ نامواژەیِ پهلویِ «گیلیستگ / gilistag» آوردەایم.

برابرهایِ پیش‌نهادیِ دیگرِ واژەیِ درنظر، «تاریک‌خانەیِ دیوی»، «تاریک‌سرا» و «دیوسَرا» اَند.



۱۹۱. دربارهٔ‌ِ آفرینش و دَهِشِ نیکویِ اورمزدِ جهانْ‌آفرینْ آفریدگان را، برابرِ آموزهٔ‌ِ دینِ بهی.

آفرینش، نخستین فصلِ (=تخصیص)[۱] آفریدگان در سامانِ مینَوی (=pad-mēnōgīh) است؛ یعنی <آفرینشي که>* ماده و تخمه‌اي مینَوی دارد؛ و بالقوه، نمایانگرِ <نخستین زِینِه از آفریده‌شدنِ>* گیتی است.

چونان پشم، که بالقوه (=pad-nērōg) رشته و بافته(؟) است و، زر، که بالقوه تاج است و، سیم که بالقوه جام است و، آهن که بالقوه بیل است و، چوب که بالقوه دَر است و، بُن که بالقوه بَر است [یا: علت، که بالقوه معلول است] و، بُنْ‌ماده که بالقوه کالبد است و، دیگرِ ماده‌ها که <هر کدام>* فرآورده‌یِ <ویژه‌یِ>* خود را بالقوه <در اندرونِ خود>* دارند.

آفرینش، تفصیلِ آفریدگان است که از سامانِ مینَوی به سامانِ گیتیایی تَرادیسیده می‌شود؛[۲] و فرآورده‌اي ست از بُنْ‌ماده<یِ آغازین>اَش که بالقوه دارایِ آن <فرآورده>* بود.

چونان رشته از درونِ پشم، تاج از زر، جام از سیم، بیل از آهن، دَر از چوب، بَر از بُن، کالبد از ماده، و، دیگرِ فرآورده‌ها <که هر کدام جداجدا>* از هر آن ماده‌یِ <جنسیِ ویژه‌یِ>* خود <سربرمی‌آورند>*.

بُنْ‌ماده‌یِ همه‌یِ فرآورده‌ها، در حالتِ بالقوه، بذرِ همه‌یِ بذرها[۳] نامیده می‌شود؛ که هستنده‌یِ تهی از دیسه است؛[۴] بنیادِ دیگرِ فرآورده‌ها<یِ سپسین>* است؛ نامَش در <کتابِ>* دین، «هَسْتِش» است.

<این زِینِه، زِینِه‌یِ>* میانین، <میانِ زِینِه‌یِ دیسه‌بندیِ>* بُنْ‌ماده‌ها ست که بالقوه، فرآورده‌ها را <در خود نهفته دارد؛>* چونان <بُنْ‌ماده / عنصرِ>* آتش و آب؛ که بالقوه، دیسه‌یِ زندگی (=صورتِ آغازینِ ماده‌یِ زندگی) را <در خود نهفته دارد.

این زِینِه از آفرینش>* «دیسه‌یِ بذرها» نامیده می‌شود؛ بُن‌وگوهرِ آغازین (=موادِ اولیه / fradom azišīh) است؛ بنیادِ هستندگیِ مادی است؛ نامَش در <کتابِ>* دین «هستِشِ

پویا / پوینده» ست.

واپسین <زینه، دیسه‌بندیِ / صورت‌بندیِ>* ماده است؛ <در این زینه است که>* فرآورده‌ها پالوده می‌شوند؛ چونان <دیسه‌بندی / صورت‌بندیِ پایانیِ>* مردمْزادگان؛ که از نظرِ مادهْ همگی <زیرِ یک نوع اند و>* «همْپیکر» اند؛ به مانندِ پدر، که ماده‌یِ <همْدیسه‌یِ>* همْپیکریِ چون خود، یعنی پسر، است.

<این زینه از آفرینش، دیسه‌بندیِ>* «دیسگانِ نیکو» نامیده می‌شود؛ نامَش در <کتابِ>* دین «هستِش پایا / پاینده» است.

در زیرْمجموعه‌یِ <این دیسه‌یِ پایانیِ آفرینش است>* که تنانِ فصل‌فصل(؟) [یا: تنانِ تکمند / افرادِ مُتَعَیَّن] <هستی می‌پذیرند؛>* یعنی شمارگانیِ (=افرادی) از مردمان؛ که <در هستِشِ>* ایشانْ کردوکارهایِ بد و خوب <پا به هستی می‌گذارد و معنا می‌یابد>*.(۵)

یادداشت‌ها

۱-در دستگاهِ اندیشگانی-فرزانشیِ ارسطو، همه‌یِ هست‌وبودها و هستنده‌ها و واقعیاتِ فراگیر و کلّی، زیرِ پنج دسته مفهومِ کلّی نهاده می‌شوند، به قرارِ زیر:

۱. جنس، ۲. نوع، ۳. فصل، ۴. عَرَضِ عام، و، ۵. عَرَضِ خاص.

البته، کلی‌ترین و فراگیرترینِ هست‌وبودها، هست‌وبودِ کاته‌گوری‌ها ست؛ ولی کلانواره‌هایِ پنج‌گانه، یا همان کلیّاتِ خمس، زیرِ یک کاته‌گوری، آنهم پلّکانی و باتصاعد آرایش‌می‌پذیرد.

از این روی، پس از کاته‌گوری‌ها، نخستینِ «کلانواره‌ها / کلیّات» همان کلانواره‌هایِ پنج‌گانه‌یِ شناخته‌شده‌یِ ارسطویی اند.

گمانِ ما این است که نویسنده‌یِ این روایت، باکاربردِ واژه‌یِ پهلویِ «ئِواز / ēwāz»، همان معنایِ ارسطوییِ «فصل» را فرااندیشه دارد.

نظرِ نویسنده، آنگونه که ما درمی‌یابیم این است که اگر جهانِ مینَوی را «اَبَر-گِن / جنسُ‌الاجناس» درنظربگیریم، برایِ رسیدنِ به «جنس / نوع»ِ گیتیایی می‌باید آن سامانِ مینَویِ آغازین، فصل‌فصل شود.

ما نیز، «فصل» را برابرِ «ئِواز / ēwāz» در پیوندِ با همین معنا آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، در این روایت، این واژه، معنایِ فصلِ منطقی، که فاصِلِ جنس از جنسُ‌الاجناس، فاصِلِ نوع از جنس، و،

فاصِلِ فرد از نوع است، دارد.

نویسنده‌یِ روایت، با کاربردِ این واژه، سرِ آن دارد نخستین فصلِ آفرینشِ مینَوی (=تمییزِ نخستین جنسِ از جنسُ‌الاجناس) را نشان دهد.

۲-«وَرْدِنیدَن / wardēnīdan / تَرادیسیدن»: تغییرِ شکل، ترانسفورماسیون.

اگر جهانِ مینَوی را جهانِ جنسُ‌الاجناسی درنظرآوریم، بُرشيِ تفصیلی در آن به پیدایشِ ماده‌یِ نخستینِ جهانِ مادی می‌انجامد. پس، جهانِ‌مادی، نخستین فصل‌بندی و تفصیلِ جنسُ‌الاجناسیِ عالَم است.

۳-برایِ پی‌گیریِ این معنایِ آناکساگوراسی (=بذرِ همه‌یِ بذرها) نگاه کنید به همین دفتر، کرده‌یِ ۱۹۴اُم.

می‌دانیم پرسمانِ زیرینْ‌بنیادِ آناکساگوراس، «اختلاف و جداسانیِ بنیادینِ چیزها» است.

آناکساگوراس، به همراهِ پارمنیدس، شَوَنْدْ و پادْشَوَنْدْ (=کَوْن و فساد) را در چیزها نمی‌پذیرد.

اگر از آناکساگوراس پرسیده شود که: «خاستگاهِ دگرشدن و تغییرِ چیزها و خاستگاهِ هستی‌پذیریِ چیزها را در کجا باید جست‌وجو کرد»؟ پاسخ می‌دهد: هیچ چیزيِ نه از نیستی هستی می‌پذیرد، و نه نابود می‌شود؛ بلکه هر چیزيِ از رهگذارِ برآمیزشِ چیزهایيِ بنیادین که هستی دارند، هستی‌می‌پذیرد.

و از پسِ جدانَستی، واکاوی، فروکاوی و تجزیه‌یِ همان چیزهایِ بنیادین، دیگرباره به همان چیزهایِ بنیادین ترادیسده می‌شود و نیستِ مطلق نمی‌گردد.

آناکساگوراس، شَوَنْدْ (=کَوْنْ) را آمیزش می‌نامد؛ پادْشَوَنْدْ (=فساد) را جدایی.

آناکساگوراس، می‌کوشد بودوباشِ پوست و گوشت و خون و رگ و پی را در اندام‌هایِ زنده از یک سو، و، بودوباشِ چونی‌هایِ (=کیفیاتِ) گوناگون، از قبیلِ تیرگی، نرمی، سختی، کَشِسانی، پذیرندگی و دیگرها را از سویِ دیگر در هستانِ یک کالبدِ زنده درستْ‌نمایی و توجیه کند.

آناکساگوراس، با این پرسش نیز رودررو بوده است که: چگونه می‌توان هست‌وبودِ چونی‌ها و ماده‌هایِ گوناگون و گاه ستیزنده و متضاد را در یک اندامه درستْ‌نمایی کرد؟

دیدوباورِ آناکساگوراس این است که تنها راهِ درست‌نمایی، پذیرفتنِ هست‌وبودِ همه‌یِ ترکیب‌ها و برآمیزه‌ها، البته در قالبيِ بسیار کوچک و ریز و نادیدنی در هستانِ یک اندامه است؛ و برایِ نامیدنِ آن، از دانشواژه‌یِ یونانیِ «ئِسپِرماتا» بهره‌می‌برد.

در دستگاهِ اندیشگانیِ آناکساگوراس، بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه (=عناصرِ اربعه)، مانندِ خاک و آب و

آتش و هوا، که در نگاهِ نخست، یکساخت‌ترین اند (=بسیطترین)، در بُن، بُنْ‌پاره‌هایی در اندرونِ خود دارند، که آن بُنْ‌پاره‌ها (=اجزاء) همه‌ی چونی‌ها و ماده‌هایِ پیش‌گفته را دربردارند.

این ریزپاره‌ها یا بُنْ‌ماده‌ها همان «ئِسپرماتا» اند که آکنده از همه‌گونه چونی‌هایِ ماده‌وَرانه (=عنصری) اند و چیزي بیش از انباشتگیِ نماییِن چیزهایند.

ئِسپرماتایِ یونانی را «بذر» ترجمه کرده‌اند. تازیان، معنایِ آناکساگوراسیِ بحث را با فرزانواژه‌یِ «مُتَشاکِل» فراگفته‌اند.

پژوهشِ ما در دانشواژه‌هایِ دینْ‌کرد، نشان می‌دهد نویسندگان، هنگامِ به‌کاربردنِ دانشواژه‌هایِ پهلویِ «تُهْمَگ» یا «تُهْمَگان تُهْمَگ»، آگاهانه و بادانش، به معنایِ آناکساگوراسیِ آن بسیار نزدیک‌می‌شوند.

برایِ یک پژوهشِ دانشگاهیک (=آکادمیک) از باورهایِ آناکساگوراس، نگاه کنید به:

گمپرتس، تئودور، متفکرانِ یونانی، ترجمه‌یِ زنده‌یاد حسنِ لطفی، جلدِ یکُم، ص ۲۲۹.

۴-«هستنده‌یِ تهی از دیسه» را برابرِ واژه‌ایِ آورده‌ایم که ما آن را «اَ-دِسَگِنیدَگ / a-dēsagēnīdag» می‌خوانیم؛ و از آن، معنایِ ارسطوییِ «تهی از دیسه / بی‌صورت» را می‌فهمیم. برایِ پی‌گرفتِ این بحث، نگاه کنید به همین دفتر، کرده‌یِ ۱۹۴.

۵-آنچه که از این بندِ پایانی درمی‌یابیم این است که، آغازگاهِ هستِشِ اضداد، در زینه‌یِ هستِشِ پایا / پاینده است. یعنی در واپسین زینه از آفرینش است که با هستیْ‌پذیری و صورت‌بندیِ اضداد روبه‌رومی‌شویم.

برایِ دنباله‌گیریِ بحث، نگاه کنید به عبارتي از ارسطو، در فرزانْ‌نامه‌یِ ماندنی‌اَش، متاگیتیک (=متافیزیک):

«به اعتقادِ ما (=ارسطو)، موجودِ نخستین، ضدّي ندارد؛ زیرا همه‌یِ اضداد دارایِ ماده‌اند؛ و اشیاءِ دارایِ مادهْ فقط بالقوه موجودند».

ارسطو، مابعدُالطبیعه، ترجمه‌یِ حسنِ لطفی، کتابِ دوازدهُم (لامبدا)، فصلِ دهم، ص ۴۹۵.



۱۹۲. در باره‌یِ چهار گونه ابزارِ اورمزدِ جهانْ‌آفرینِ فرزانه‌یِ سرنوشتْ‌ساز، که از رهگذارِ زمانِ کرانمند، برایِ چهار دسته کنشگر فراهم‌چید (abāz-kard / تدارک‌دید)، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.[1]

از چهار ابزاری که اورمزدِ جهانْ‌آفرینِ فرزانه‌یِ سرنوشت‌ساز، در زمانِ کرانمند، برایِ چهار گونه کنشگر بخش‌کرده است (=baxt / تخصیص‌داده‌است)، دو تا <یِ آن،>* نیروهایِ نیکی اَند، که از راهِ رواج و افزایندگیِ بنیادشده بر آن <رواج،>* کردوکارهایِ نِکویانه را بالقوه با خود دارند؛ و دو <تایِ دیگر،>* نیروهایِ بدی اَند، که در گذران <ـِ زمانِ کرانمند،>* دست‌اندرکارِ ناکارآمدی <ـِ نیروگانِ نیکی اند و،>* کردوکارهایِ بد را بالقوه در اندرونِ خود دارند.

به گونه‌ای که، در هر شش هزاره از زمانه، رای و رَوِشِ همه‌یِ کارها، <برآمیزه‌ای>* از گِردِهم‌آییِ (=hangirdīg / حاصلةُ‌الجمعِ) <این دو دسته نیروگانِ نیکی و بدی،>* است.[2]

<شش هزاره‌یِ>* زمانِ کرانمند از رهگذارِ این <چهار کنشگر>* است که جابه‌جامی‌شود و می‌گردد؛ <و با جابه‌جاییِ هزاره‌ها ست که>* شیوه‌هایِ <چهارگانه‌یِ برشمرده‌یِ>* زمانه، از آغازِ کنش <ـِ آفرینشِ>* گیتی تا فرجام <ـِ بازسازانه‌یِ>* آن، به‌پیدایی می‌رسد (=paydāgīg).

۱

<شیوه‌یِ پیداییِ ابزارِ نیکِ دینْ‌سالاری:>*

یکی <از آن چهار شیوه،>* شیوه‌یِ دینْ‌سالاری است:

شیوه‌یِ راهبریِ نیکِ پاک و ویژه است؛ تا در جایگاهِ جنگْ‌ابزارِ (zāy)[3] سْپَندارْمینو، آنهم به‌یوبه‌یِ عشق <ـِ برخاسته از هَمگِنیِ آسرونی>* با خویشتنِ خویش (=ذاتِ اورمزد)،

(=ō xwēš xwadīh dōšišn)،(۴) در <زمانِ> کرانمند، <این رهبریِ سپندارانه را>* برایِ او همچون بهره‌ای (=bazišn / حصّه‌ای) از خویش تخصیص‌داده‌است؛ تا در پیروزیِ فرجامین‌اَش در برابرِ نابودی و نیست‌شوندگیِ سرتاسریِ اهریمن‌خواهانه، تنابندگانِ خویش را <پایندان باد>*.

این شیوه، «سْپَنْدارْمینو» نیز نامیده می‌شود؛ خویشتنِ خویشِ اورمزدی است؛ تن‌پوشیِ رخشان (=spīg) برایِ <زادونهادِ>* اورمزد است.(۵)

<شیوه‌یِ آسرونی،>* میانِ برترینِ مینَویان، از بنیاد، در <ایزدِ>* وهمن و مانْسَرْسْپَندان <رُخ می‌نماید؛>*

میانِ جنبندگان و رایْ‌فرمایانِ آسمانی،(۶) در بَغانِ روشنان(۷) <رُخ می‌نماید>*؛

میانِ نیروگانِ وَخْش‌مند (=دارندگانِ لمعه‌یِ الٰهی)، در راه‌اندازیِ <کارِ>* روان <رُخ می‌نماید>*؛(۸)

میانِ تنِ مردمان <در آنی که نیکوْشهریار و کشورْبان است رُخ می‌نماید>*؛

میانِ هنرها<یِ اخلاقی، خود را>* در خِرَد <می‌نمایاند>*؛

میانِ دینْ‌بُرداران، در نژادگی و خرسندی؛

میانِ خیم<وخوی‌هایِ نیک>* در منشِ پالایش‌یافته و هر آن گفتارِ سْپَنْدْ؛

میانِ کالبدهایِ گیتیایی (=پیکره‌هایِ مادی)، در مردِ پارسا؛

میانِ <چهار>* پیشه<یِ مردُمیک>* در <پیشه‌یِ>* دینْ‌سالاری (=آسرونی)؛

میانِ سروران، در آنی که برترینِ جهانیان است، <یعنی:>* سخنِ آفریننده و سرورِ دینی؛

میانِ پوشش‌ها، در آنی که از همه روشن‌تر و سپیدتر است؛

میانِ نیکوکاران در آنی که نکویی را می‌بالانَد و بدی را از میان می‌برد، <رُخ می‌نماید>*.

۲

<شیوه‌یِ پیدایی ابزارِ بدِ جدایی دین از سیاست:>*

یکی <دیگر از آن چهار شیوه،>* شیوه‌یِ <جدایی دین از>* سیاست است:

شیوه‌یِ راهبریِ یکپارچه بدی است؛ تا در جایگاهِ جنگْ‌ابزارِ زَدارْمینو، و به‌یوبه‌یِ عشق<ِ برخاسته از همگنیِ ساستاری>* با خویشتنِ خویش (=ذاتِ زَدارْمینو)،

(=ō xwēš xwadīh dōšišn)، و از آنجا که در زمان <ـِ کرانمند،>* از سویِ رایْ‌فرمایِ سرنوشتْ‌ساز بهره‌ای (=bazišn)(۹) نیز به او تخصیص‌داده‌شده‌است، <زمینه‌یِ>* نیست‌شوندگی و تباهیِ فرجامینِ زَدارْمینویِ دوستدارنده‌یِ همان جنگ‌ابزار را <فراهم‌چیند>*.(۱۰)

این شیوه، «<شیوه‌یِ پیدایی‌ِ>* ذاتِ زَدارْمینو» دانسته‌می‌شود؛ <شیوه‌ای>* که تن‌پوشِ <گیتیاییِ>* وِی (=زَدارْمینو) است و شگفت‌ترین ویراستگی‌ای ست(؟) [یا: آسیب‌رسانی‌ای است] <که می‌شاید از زَدارْمینو دید.

شیوه‌یِ جداییِ دین از سیاست،>* میانِ دیوانِ مازَنی، در <هیبتِ دیوِ>* اکومن رُخ می‌نماید؛

در میانِ بَغان، در رُبایندگان <ـِ آسمانی>*، که همان اَباختران اند (=سیاراتِ راهزن و اهریمنی)، <یعنی>* در <سیمایِ>* آن اختری که اخترشماران (=رصد کنندگان) «کیوان» می‌نامندَش <خود را می‌نمایاند>*؛ نامش در <کتابِ>* دین، «پتیاره‌یِ دور / dūr petyārag» است.

<میانِ آیین‌هایِ تباهنده(؟) در هر آن دینِ بد رُخ می‌نماید؛

میانِ تنِ مردمان، در هر آن سیاست‌بازِ بدکاره رُخ‌می‌نماید>*؛

میانِ آهوان <ـِ اخلاقی>*، در بدآگاهی <رُخ می‌نماید>*؛

در میانِ دینْ‌بُرداران، در <گرایشِ به بددینیِ>* ناآریایی و ناخرسندی <از کیشِ ایرانی رُخ می‌نماید>*؛

میانِ خیم <وخوی‌هایِ بد،>* در هر آن مَنِشِ دیوی(؟) و هر آن گفتارِ فریبکارانه؛

میانِ کالبدهایِ گیتیایی، در مردِ بدکاره‌یِ تبهْ‌خو؛

میانِ پیشه <ها، در پادْدینِ آشموغی، که>* پتیاره <یِ آسرونی / دینْ‌سالاری است رُخ‌می‌نماید؛

در پتیاره‌هایِ دشمنِ سروران، در <چهره‌یِ>* آنی که بددین و دوزخی است؛

در میانِ پوشش‌ها، در آن تنْ‌پوشِ خاکستری؛ و،

در میانِ کردوکارهایِ بد، در «**نکویی را از میان بردن و بد را بالاندن**» <رُخ می‌نماید.

۳

شیوەیِ پیداییِ ابزارِ نیکِ آرتشتاری:>*

یکي <دیگر از آن چهار شیوه،>* شیوەیِ آرتشتاری است:

رٰایْفرماییِ نیکِ آمیخته <با بدی>* است؛ اگر که <آرتشتاری،>* با رٰایْفرماییِ نیک یکجاگِردآوردەشود (=hangirdīg)، یاورِ آسرونی <که بُنْ>-تخمەیِ همەیِ دانایی‌هایِ نیکو ست، می‌شود؛ <آرتشتاری،>* یاورِ دلاوری، یاورِ ویراستاری، سامانْدِهِ دادگستری، فراهم‌آورندەیِ [یا: یاری‌دهندەیِ] برترینِ دادگری‌ها[۱۱] برایِ هر کس و، یاورِ سودرسانِ همەیِ آفریدەها است.

از سویِ رٰایْفرمایِ سرنوشت‌ساز، در زمان<ِ کرانمند،>* بهرەاي،[۱۲] برایِ فرجامِ سودآورانه‌اَش، به او بخشیدەشدەاست (=تخصیص‌دادەشدەاست)؛ و، به سببِ هم‌بُنيِ با <ایزدِ>* «وٰای»،[۱۳] در زمینەیِ هر دو <کارِ نیک و بد، آرتشتاری>* تا فرجام<ِ کارِ جهان،>* پذیرندەیِ <گیتیاییِ>* زِرِه<ِ وایِ مینَوی>* است.

این شیوه (=ابزارِ نیکِ آرتشتاری)، فعلیتِ (=abar-kār / درکارآوردنِ) ذاتِ <ایزدِ>* «وٰای» است؛ <و از آنجا که>* تنْپوش<ِ وای است،>* از بنیاد، در چهرەیِ «وٰایِ مینَوی» میانِ ستودگانِ آسمانی ماندگار است؛ «آسمانْلایه / فَلَک / رَی» نیز نام دارد؛ خود، همان فضا است؛ «**سپهر**» نیز نامیده می‌شود؛ <سوارِ>* بر بادِ تازنده <قوەیِ>* وَخْش‌مندِ (=waxš / لَمعەیِ الهی) مردمان نیز هست.[۱۴]

<قوەیِ فَلَکيِ وای، زمانِ پیکرپذیری در جهانِ مادی،>* میانِ هنرها<یِ اخلاقی،>* در تکاوری <رُخ می‌نماید؛

میانِ تَنِ مردم در>* آنـي که نزدِ مردمان چابکی (=marčābukīh / شجاعت» است، <رُخ می‌نماید>*؛

میانِ دینْبُرداران، در <پهلوانی و>* دادخواهيِ <ویژەیِ سامِ>* نریمان(؟)؛

و میانِ خیم<وخوی>ها، درگرایش به پارسایی و هر آن کردوکارِ بزرگِ دادگسترانه؛

میانِ کالبدهایِ گیتیایی، در آن کَسِ تکاور و اَروند؛

میانِ پیشەها، در آرتشتاران<ِ پاسبانِ دین>*؛

میانِ سروران، در سپهبدِ اَروند؛[۱۵]

میانِ پوشش‌ها، در هرآن تنْ‌پوشِ سرخ و مِیْ‌گون، که سرتاسرانه (=pad-harwisp) به سیم و زر و عقیق و هر آن یاقوتِ تابندهٔ گوهرْنشان (=مُزَیَّن) است، <رُخ می‌نماید>*؛

میانِ کردوکارها، درگرایشِ به بزرگْ‌دادگری (= meh-dādestānīh) برایِ همه‌یِ آفریده‌ها؛ و، ازمیان‌بردن و بالاندنِ هر دو کارِ نیک و بد، <رُخ می‌نماید>*.

۴

<شیوه‌یِ پیدایِی نیرویِ خودْدوستیِ اهریمنانه:>*

یکیِ <دیگر از آن چهار شیوه، شیوه‌یِ>* خودْدوستی <ـِ اهریمنانه>* است؛ بدترین شیوه‌یِ راهبریِ آمیخته است؛ از آنجا که با زیرْماده‌یِ(؟) «راهبردهایِ نادرست» یکجا گِردآمده‌است، <با خود،>* فرو لغزی <درگناه و، جدایِیِ دین از>* سیاست و، بدآگاهی و، ستیزندگیِ با رای و روش‌ها<یِ درست>* و، نشایستگی و بی‌آیینی و فروهشتیِ شکوهمندی(؟)، که برادرِ دروغینِ فرازینگی است و، چیرگیِ بدی(؟) و ناآشتی و آشموغی را <به همراه دارد>*.

از سویِ رایْ‌فرماینده‌یِ سرنوشتْ‌ساز، در زمانِ کرانمند، برایِ فرجامِ سودْخواهانه‌اَش، <تنها بهره‌ای>* که بر او تخصیص‌داده‌شده‌است، چیرگیِ هرگونه کنشگرِ کامه‌آلودی که درخورِ اوست، می‌باشد.

این شیوه، «ذاتِ دروجانه‌یِ کامه‌پرستی» است. شگفت‌ترین هرزه‌درآییِ‌ای(؟) [یا: وخامتی(؟)] است <که می‌توان دید.

شیوه‌یِ خودْدوستیِ زَدارانه،>* میانِ دیوان <ـِ آسمانی>*، در <هیبتِ>* دیوِ خشمِ خونینْ‌نیزه <رُخ می‌نماید>*؛

میانِ بَغانِ راهزن، در اَباختری که اَخترشماران «بهرام» می‌نامندَش ـــ و نامَش در <کتابِ>* دینْ اَشْتویهاد است ـــ <رُخ می‌نماید؛

میانِ کاهندگان و آیین‌هایِ تباهنده، در .... رُخ می‌نماید؛

میانِ تَنِ مردمان، درکالبدِ .... رُخ می‌نماید>*؛

میانِ آهوان <ـِ اخلاقی،>* در خودْدوستی؛

میانِ دینْ‌بُرداران، در سردرگُمی (=an-ayābīh / نیافتن) و وارونه‌گزینی (=پادرهوایی)؛

در میانِ خیم <وخوی‌ها>*، در هر آن کامه‌یِ نادرست (=وارونه) و هر آن دینِ بنیادشده بر خودْدوستی (۱۶) و، هر آن فرجامِ آشفته‌کارانه <رُخ می‌نماید>*؛

میانِ کالبدهایِ گیتیایی، در تبهْکارانِ به بدی ستیزه‌جویِ خودْدوست؛

میانِ دشمنانِ پیشه‌ها، در آشموغان <رُخ می‌نماید>*؛(۱۷)

میانِ سرورانِ پتیاره‌گر (=بدبختی‌آور)، در از میان بردنِ اندیشگیِ نیک و خِرَدْگرایی، که آیینِ انیران است، <رُخ می‌نماید>*؛

میانِ تنْپوش‌ها، در هر آن شیوه‌یِ خودْدوستانه <رُخ می‌نماید؛

میانِ کردوکارهایِ بد، در هر آن .... رُخ می‌نماید>*.

یادداشت‌ها

۱-کنشگر را برابرِ «کُنیشْنیگ / kunišnīg / عامل» آورده‌ایم.

آنچه که از سرنامه‌یِ این روایت (=۱۹۲) و نوشتارِ روشنگرانه‌یِ پس از این، درمی‌یابیم این است: چهار کنشگر / عامل، به نام‌هایِ ۱. سپندارْمینو، ۲. زَدارْمینو، ۳. ایزدِ وای و، ۴. ۰۰۰(؟)، در زمانِ کرانمند، در کردوکارِ آفرینش مؤثراند. هر کدام از این چهار کنشگر، در جایگاهِ گوهرهایی بنیادین، چهار تنْپوش دارند، که آرایه‌مندانه اینانند: آسرونی (=**دینْسالاری**) ابزار و تنْپوشِ گیتیاییِ سپندارْمینو است؛ سیاست‌بازی (=ساستاری) یا برابرِ پیشنهادِ ما، **جدایيِ دین از سیاست**، ابزار و تنْپوشِ گیتیاییِ زَدارْمینو است؛ **ارتشتاری** (=دستگاهِ جنگ و دلاوری)، ابزار و تنْپوشِ هم فلکی و هم زمینیِ ایزدِ وای است؛ **خودْپرستی**. اما از نوشتارِ پهلوی نمی‌شود فهمید که خودپرستی و خودْدوستیِ آشموغانه، ابزارِ تجلی و تن‌پوشِ گیتیاییِ کدام کنشگرِ مینَوی است؟

از چهار ابزارِ نامبرده، دو ابزارِ نیک، شیوه‌یِ حلول و پیکرپذیریِ اندیشه و خواستِ اورمزد در جهانِ مادی است؛ دو ابزارِ بد، شیوه‌یِ رودررویی و نابودیِ دو نیرویِ بد در نبردِ فرجامین است.

به گمانِ ما (=گزارشگرِ کنونی)، آموزه‌یِ پنهانِ این روایت این است که نشان‌دهد راستینگی، ایستایی و درهم‌نیامیزیِ طبقاتِ مردُمیک (=اجتماعی) ریشه در آسمان دارد. هر کدامِ از پایگان‌هایِ مردُمیک و حتی هر گونه دستگاهِ اعتقادی، چه نیک‌روش و چه بدروش، خاستگاهیِ فرازمینی و بلکه هر گونه دستگاهِ باورپردازی نماینده‌یِ زمینیِ طبقه‌ایِ آسمانی و مینُوانه است.

۲-بُنْنوشتِ پهلویِ «زندِ بَهمنْیَشْنْ» به رسایی، در بابِ این شش زینه از زمان، دادِ سخن داده است. نگاه کنید به آوانویسی و ترجمه‌یِ استاد راشدِ محصل از این کارنامه.

۳-«زای / zāy» در زبانِ پهلوی به معنيِ وسیله و ابزار و بویژه جنگ‌ابزار است.

درگزارشِ پهلویِ وندیداد، همیشه برابرِ دینْ‌واژه‌یِ اوستاییِ «زَوَ / zauua» می‌آید.
در وندیداد گاه با نگارشِ زَه / zah / کسـ) نیز نوشته آمده است. برایِ نمونه نگاه کنید به:
VEN, Pah, XIX, 8 Λ9.
کاپادیا، در واژه‌نامه‌یِ وندیداد، ص 365 نیز معنیِ «weapon ,instrument» را راست‌می‌شمرد.
در دادِستانْ‌دینیک نیز واژه‌یِ «زای» پهلوی به همین معنیِ ابزار و جنگ‌ابزار و زینْ‌ابزار و سلاح نیز بکاررفته‌است. برایِ نمونه نگاه کنید به: پرسشِ پانزدهُم، بندِ چهارُم کتابِ نامبرده [بُنْ‌نوشتِ پهلوی را دردستنویسِ ت د ۴ الف، برگْ‌نوشتِ ۲۰۰، خطِ ۱۶ اُم دنباله‌گیری‌کنید].
در بُنْ‌نوشتِ پهلویِ «زادْ سْپرَم» ناموا‌ژه‌یِ «زای» به معنیِ زینْ‌ابزار به‌کاررفته‌است؛ نک:
زادْ سْپرَم، ت د ۴ الف، ۵۳۸، ۱۴): zāy ud zēn-abzār bē ō(?) [V: ˣōy] handarzēnīd.
۴-عبارتِ «<اورمزدِ جهانْ‌آفرین>* به یوبه‌یِ <همگنی‌اَش با>* خویشتنِ خویش، او را دوست‌می‌دارد» را سرتاسر برابرِ سخنواره‌یِ پهلویِ «اُو خْوِش خْوَدیهْ دُوشیشْنْ / ō xwēš xwadīh dōšišn» آورده‌ایم. ما از این عبارتِ پهلوی معنایِ زیر را درمی‌یابیم:
از آن روی که دینْ‌سالاری با ذاتِ خودِ اورمزد همگِنی دارد، اورمزد نیز به سببِ این همگنی و همذاتی، دینْ‌سالاری / آسرونی را دوست‌می‌دارد.
۵-در همین کتابِ سومِ دینْ‌کرد، کرده‌یِ پنجاه و یکُم نیز، با سخنواره‌ای روبه‌رو می‌شویم که نشان‌می‌دهد بهمن و مانسرسپندان، برایِ اورمزدِ جهانْ‌آفرین کالبدِ تنانی اند، و برایِ هستومندانِ فروتر از خویش، از نظرِ پلّکانِ هستی، جانِ گوهرین اند. بحثِ درنظر، در اینجا نیز خود را می‌نمایاند. این بحث که، در پایگانِ هستی، پایگان‌هایِ فرازین، برایِ مرتبه‌یِ فرودین‌تر از خود جانِ گوهرین است و برایِ پایگانِ فرازتر از خود پوششِ تنانی است، بحث و فحصیِ یکسره ارسطویی است. نگاه کنید به: ارسطو، درباره‌یِ آسمان، ترجمه‌یِ اسماعیلِ سعادت، کتابِ چهارُم، فصلِ سوُم.
۶-«رایْ‌فرمایانِ آسمانی» را برابرِ «بالیسْتْ وازیشنان / bālist wāzišnān» آورده‌ایم.
به‌گمانِ ما این سخنواره‌یِ پهلوی، ترجمه‌یِ «عقولِ فلکی» ارسطو است.
بهر روی، برایِ یک پژوهشِ پیگیر نگاه کنید به: ارسطو، متافیزیک، کتابِ دوازدهُم (لامبدا)، فصلِ هشتُم، عقولِ افلاک.

۷-ارسطو، در کتابِ «مَتاگیتیک / متافیزیک»، هنگامِ سخنْ‌پردازی درباره‌یِ «گوهرانِ جاودانِ سپهری / جواهرِ ثابتِ فلکی»، از سرواژه‌یِ یونانیِ تِئو / $\phi\varepsilon\omega$ بهره می‌گیرد؛ به گمانِ ما، واژه‌یِ پهلویِ بَغان / bayān می‌باید که پهلویْ‌کرده‌یِ این واژه‌یِ یونانیِ تِئو باشد؛ همانی که مترجم‌هایِ عربی، «الـه» ترجمه کرده‌اند؛ و به کژی، تئولوگیا / تئولوژی را اِلهیّات دانسته‌اند و از آن، درونْ‌مایه‌ای نزدیکِ به خداشناسی را بردریافته‌اند. در سامانی که، تِئویِ یونانی، همه‌یِ گوهرینه‌هایِ جاودان را در برمی‌گیرد؛ که شاملِ حتی گفتواره‌هایِ (=مقوله‌هایِ) فرزانشی، از قبیلِ علت و معلول، گوهرینه‌هایِ سپهری، گوهرینه‌هایِ مینَوی، گوهرینه‌هایِ یاری‌دهنده‌یِ جهانِ مادی، ایزدانِ همیارِ خداوند و خودِ خداوند نیز می‌شود. همانی که ارسطو گاهی آن را با معنایِ صورتِ همه‌یِ صورت‌ها برمی‌شناساند.

ارسطو، گاه به پیروی از افلاطون، صورتِ همه‌یِ صورت‌ها را «خیرِ اعلی» نام می‌نهد.

صدرْنشینِ فرزانگان، صدرایِ شیرازی، در منطقُ‌المشرقیین، به این معنی بسیار نزدیک می‌شود و فرزانواژه‌یِ «اله» را «موجوداتِ مجرده‌یِ عقلانی» می‌نامد؛ زیرا از نظرِ درکِ ذوّات با واجبُ‌الوجود یکی‌اند.

۸-برایِ روشن‌تر شدنِ این بحثِ فرزانوَرانه، نگاه کنید به همین کتابِ سوم، کرده‌یِ ۱۲۳ آنجا که از خویشکاریِ نیروهایِ «**وخش**» و «**بوی**» و «**فروهر**» و «**روان**» سخن می‌راند.

۹-شاید، بهره‌ای از نبردِ ضدّین، در زمانِ کرانمند به او نیز اختصاص‌یافته‌است. یعنی بهره‌ای از امرِ آفرینش.

۱۰-معنایِ سرتاسریِ این بند، آنگونه که ما درمی‌یابیم این است:

سپندارمینو، زمینه‌ای فراهم‌چیده‌است که سیاست‌بازی و جدایی دین از سیاست، زرهْ‌پوشِ گیتیاییِ زدارْمینو در زمانِ کرانمند شود؛ و زمینه‌ای چیده است تا زَدارْمینو عاشقِ زره‌پوشِ گیتیاییِ خود شود؛ تا در نبردِ فرجامین، زدارْمینو از رهگذارِ همین دوستداریْ نیست‌ونابودشود.

یعنی، از همان آغازِ آفرینش، نیرویِ ستیهنده و متضاد و نابودکننده‌یِ آن را، که همان عشقِ به خویشتنِ تباهنداَش است، در اندرونِ خودش آفریده است.

اگر نوشت‌وخواندِ ما از این عبارت درست باشد، پس آنگاه، آموزه‌یِ این عبارت با آموزه‌هایِ دیگرِ دینْ‌کرد، که بنا بر آن، سپندارْمینو نمی‌تواند سازنده و آفریننده‌یِ چیزها و نیروهایِ بد باشد، در ناسازگاریِ بنیادین و آشکار است.

۱۱-«برترینِ دادگری‌ها» را در اینجا برایِ «مِهْ-دادِستانیهْ / meh-dādestānīh» آورده‌ایم. ولی سرواژه‌یِ درنظر، رویِ‌هم‌رفته نامِ «دیوانِ عدالتِ اجتماعی» در دوره‌یِ ساسانیان است.

۱۲-احتمالاً، نویسنده نظر به «بهره‌ای از نبردِ گیهانیِ ضدیّن» دارد. که، بهره‌گیری از نبردِ ضدّین، پیشاپیش به معنیِ بهره‌وری از شرکتِ در امرِ آفرینش است.

۱۳-نگاه کنید به عبارتی از بُنْ‌دَهِش:

بُندهش، ت د ۲، ۱۶۶،۴): rām ī wāy ī wēh, dagrand-xwadāy, gōwēd: xwad ast wāy ī dagrand-xwadāy kē andar mēnōgān artēštārān sālārīh xwēškārīh dārēd, ud ruwān <ī>* ahlawān ka pad čcinwidarag widerēd, wāy ī wēh dast abar-gīrēd <ud> ō ān ī xwēš gāh barēd; ēd rāy rām gōwēd; čē rāmišn dādār ō hamāg yazdān.

۱۴-«سوارِ بادِ تازنده» را برابرِ «اَبَر-ئیز تَگیگ واد / abar-iz tagīg wād» آورده‌ایم.

کرده‌یِ ۱۲۳ اُم، «***بادِ تازنده‌یِ جانبخش***» را تعریف کرده و خویشکاریِ آن را برشمرده‌است.

۱۵-برایِ پیگیریِ این بحث در ادبِ پهلوی، درباره‌یِ سپاه‌بدی و نگه‌بانیِ روشنانِ آسمانی، عجالتاً نگاه کنید به: بهار، مهرداد، بُنْ‌دَهِش، بخشِ سوم، درباره‌یِ فرازآفریدنِ روشنان، ص ۴۳.

۱۶-«دینِ بنیادشده بر خودْدوستی» را برابرِ سخنواره‌یِ «خْوَدْدُوشَگیه-دِن / xwad-dōšagīh dēn» آورده‌ایم؛ بر ما روشن و شناخته نیست که نویسنده‌یِ روایت، چه دینی با چه ویژگی‌هایی را فرادیدِ خود دارد؛ شاید گونه‌ایِ فردگراییِ گریز از مرکزیتِ روحانی، یا گونه‌ایِ دینِ رواج‌دهنده‌یِ کامه‌پرستی از نوعِ اشتراک‌گراییِ مزدکی را فرا اندیشه دارد.

۱۷-آیا آشموغان، پیشه‌وران و افزارمندانیِ از طبقاتِ فرودستِ مردُمیک بوده‌اند که خواسته‌ها، گرایش‌ها و رفتارهایِ دینی‌وَرانه و مردمانه‌شان، پسندِ خاطرِ دستگاهِ حاکم نبوده است؟

آیا از همین روی است که نویسنده‌یِ این روایت به آنان نامِ ***دشمنِ پیشه‌وران*** می‌دهد؟

در تقابلِ معنایی با آن پیشه‌ورانِ سربراهیِ که یاورِ دستگاهِ دینی و شاهی اند.



۱۹۳. دربـــارهٔیِ خـــودِ زمـــان، و، ذات و کرانـمندی‌اَش، بـرابـرِ آمـوزه‌یِ دیـنِ بـهی.

زمان، به خویشتنِ خویش، جاودانگی است؛ ذاتَش همان «دیرَنْدْ / drang / تداوم» است؛ و، سازندگیِ نیروگانِ هستِشِ مادی از رهگذارِ آن[۱] است. جاودانگی برایَش بالقوه است.

کرانمندی‌اَش، جنبندگیِ (=تموّجِ / تک‌وپوی) هستندگی در تُهیگی (=way / جوّ / خلأ) است آنهم در فضا (=spāš)؛[۲] به مانندِ: <جنبندگیِ / تموّج>* روشنانِ جنبنده،[۳] وزِشِ باد، تازِشِ آب، رویِشِ گیاهان و هر کارْنیرویِ (=انرژی / kār-nārōg) دیگریِ اندر تهیگی؛ که رویِ‌هم‌رفته، جاودانه بوده و خواهد بود.

یادداشت‌ها

۱-«از رهگذارِ آن» را برابرِ «پَدیش / padiš» آورده‌ایم؛ بازگشتگاهِ (=مرجعِ) «آن / š» برایِ ما روشن و شناخته نیست؛ آیا «آن / š» بازگشتِ به زمان دارد؟ آیا بازگشتِ به «درنگ / مدت / دیرَنْدْ» دارد؟

۲-از معنایِ فرزانوَرانه‌یِ (=فلسفیِ) این فراگویی و تعبیرِ جهانْشناسانه، که، آفرینش، چیزیِ نیست جز تپِش و تموج و خیزندگیِ هستی در خلأ، نمی‌توان ساده گذشت. جایِ آن‌است که یادیِ از نِگَرْمانِ (=تئوریِ) جهانْشناسانه‌یِ اَبَر-ریسمان‌ها در فیزیکِ امروزی کنیم که، هستیْ‌پذیریِ ذرات را در تُهیگی (=خلأ)، به حدِّ تموّج و خیزندگیِ خلأ تقلیل داده‌است.

در گیتیگ (=فیزیکِ) امروزین، نِگَرْمان / تئوریِ «اَبَر-ریسمان‌ها» بر آن است که ریزپاره‌هایِ ماده، در بنیادِ خود چیزیِ نیستند جز خیزندگی و تموّجِ طولیِ انرژی در تهیگی؛ در چنین نگرمانیِ (=تئوریِ اَبَر-ریسمان‌ها) جداسانیِ هر ریزپاره با ریزپاره‌یِ دیگر را باید در اندازه‌یِ کارمایه‌ایِ جُست که یک ریزپاره برایِ خیزندگی در تهیگی به‌کارمی‌بَرَد.

۳-«جنبندگانِ روشن، یا، روشنانِ جنبنده» را برابرِ «رُوشْنانْ وازیشْنْ / rōšnān wāzišn» آورده‌ایم. نگریسته‌یِ نویسنده نمی‌تواند سیارات باشد؛ زیرا سیارات، بد و اهریمنی اند؛ در جاییِ که فراروندِ سخن در بابِ هستندگانِ جاوید است؛ چونان خورشید.



پیش از خواندن:
دربارهٔ‌ِ کردهٔ‌ِ صد و نود و چهار، و، ارجِ والایِ فلسفیِ آن:

پایگان‌ها، مراتب و زینه‌هایِ هستی، در کتابِ سومِ دینْ‌کرد، و، حکمةُالاشراقِ سهروردی به آرایشِ زیر است:

1. rōšnīh ī bun-rōšn (=روشناییِ بنیادِ همهٔ‌ِ روشنایی‌ها / نورالانوار);
2. frōg ī az ān rōšn (=فروغیِ از آن روشنایی / شارِقِ اول / نورِ عظیم / نورالاقرب);
3. brāh ī az ān frōg (=پرتویِ از آن فروغ / شارِقِ دوم / نورُالمجرد);
4. bām ī az ān brāh (=رخشیِ از آن پرتو / شارِقِ سوم / صادرِ سوم);
5. ray (=کارگاهِ هستی / برزخِ اَثیری / فلکِ اول / برزخِ اعلی);
6. bawišn (=هیولِه / هستِشِ اجناس / هستِشِ آغازین / فلکِ سافل / برزخِ اثیری);
7. bawišn-rawišnīh (= تفصیلِ جنسی / تکوینِ عناصرِ اربعه / برزخِ اثیری);
8. bawišn-ēstišnīh (= هستِشِ انواع / فلکِ سافِل / برزخِ اثیری);
9. stī (= تقررِ ماده / تکوینِ افراد / عالَمِ تضاد / عالَمِ عنصری / فلکِ هفتُم).

نویسندهٔ‌ِ ایـن روایت (=۱۹۴)، بـه بـحثیِ فشـرده و کـوتاه دربـابِ آن مـرحـله‌ای از هسـتی پرداخته است که برابرِ فراگوییِ‌هایِ شیخِ اشراق، برازِخِ اَثیری نام دارد.

نویسند در این روایت (۱۹۴) بحثِ خود را به چهار زینهٔ‌ِ پایانیِ آفرینش محدود می‌کند:

6. bawišn (=اجناس / هستِشِ آغازین / فلکِ سافل / برزخِ اثیری);
7. bawišn-rawišnīh (= انواع / تکوینِ عناصرِ اربعه / برزخِ اثیری);
8. bawišn-ēstišnīh (= تکوینِ افراد / فلکِ سافِل / برزخِ اثیری);
9. stī (= افرادِ خاص / عالَمِ تضاد / عالَمِ عنصری / فلکِ هفتُم).

واژهٔ‌ِ «بَویشْنْ» در پهلوی دارایِ معنایِ «هستی / هستندگی / هستِش» هم هست. برابرهایِ دیگرِ آن در فارسی، بویژه در فرزانْ‌نوشته‌ها، «تکوین /کون / تکون» و مانندِ این‌ها ست.

نویسندهٔ‌ِ روایت هم از کاربردِ این واژه (=بَویشْنْ)، همان معنایِ تکـوین و تکـون را فـرادیـدِ

خود دارد. ولی بحثِ «تکوین» را با سه معنا به پیش می‌برد؛ و در بررسیِ هر چهار مرحله‌ی تکوین، سه معنایِ زیر را در نظر دارد.

در آوانویسی و هم ترجمه‌یِ این روایت، سه معنایِ پذیرایِ نظرِ نویسنده برایِ هر کدام از چهار مرحله‌یِ آفرینش را با مورفِم‌هایِ لاتینِ *A*. *B*. *C*. نشان داده‌ایم.

نویسنده‌یِ روایت، معنایِ نخستِ «تکوین / شدن / هستِش» را تعریف یا تحدید می‌کند؛ زیرا واژه‌یِ پهلویِ «ویمَنْدْ» را برایِ تحدید به‌کار می‌برند. «ویمَنْدْ / wimand» در پهلوی به معنیِ «تعریف / چارچوب / مرز / سامان» و معناهایی از این دست است.

هم در ترجمه و هم در آوانویسی، در آغازِ هر چهار زینِه از آفرینش، مورفمِ لاتینِ *A*. را به‌کاربرده‌ایم.

پس از این، بررسیِ دومِ خود را در باره‌یِ مرحله‌یِ «شدن»، با واژه‌یِ پهلویِ «چیهْرْ / čihr» پی می‌گیرد؛ واژه‌یِ پهلویِ «چیهْرْ» دارایِ معناهایی چون «چهره / سرشت / خوی / طبع / تخم / بذر / نژاد / نشان / صورت / عَرَض / طبیعی» و مانندِ این‌ها ست. نویسنده می‌کوشد در این مرحله از بحثِ خود، سرشتْ‌نشان، سرْنشان و مشخصه‌یِ اصلیِ هستی / تکوین را فراگوید؛ و مرزِ هر مرحله را با مراحِلِ پس و پیشِ خود نشان‌دهد؛ در واقع، سَرْنشانه و مشخصه‌یِ هر زینه از آفرینش را نشان دهد.

یعنی، معنایِ دوم، که آن را در هر چهار مرحله‌یِ آفرینش با مورفمِ *B*. نشان‌داده‌ایم، بحثِ سرشتِ هر یک از مراحلِ آفرینشِ جهان است؛ که نویسنده نشان می‌دهد هر مرحله از مراحِلِ چهارگانه‌یِ آفرینش چه روندی از آفریدن را درنوردیده است.

در معنایِ سوم، هر مرحله از آفرینشِ خداوندی را با کارِ ابزارسازِ هنرمند مانند می‌کند.

این معنا را با دانشواژه‌یِ پهلویِ «کیرّوگ / kirrōg» بیان می‌کند.

در ترجمه و در آوانویسی، این مرحله را با مورفمِ لاتینِ *C*. نشان زده‌ایم.

البته می‌دانیم کارِ آفرینشگرانه‌یِ حضرتِ حق تشبیه بردار نیست؛ ولی نویسنده‌یِ روایت تنها برایِ روشن‌تر کردنِ بحث، از این تشبیه و همانندسازی بهره گرفته است.

همچنانی که یک ابزارساز، در ساختن و پرداختنِ یک کالا، نخست نیازمندِ ماده‌یِ خامِ نخستین است، دو دیگر، نیازمندِ برش زدن و قطعه‌قطعه کردنِ ماده‌یِ خام است، و سدیگر، قطعات را سرِ هم می‌کند و کالایِ پذیرایِ نظرِ خود را می‌سازد و، چهارم دست به انبوه‌سازی می‌زند، خداوندِ آفریننده هم در آغازِ آفریدن با همین ترتیب، کارِ آفرینشگرانه‌یِ خود را پی گرفته است.

پس روشن است نویسنده‌ي این روایت (۱۹۴)، سرِ آن دارد که چهار زینه‌ي پایانيِ آفرینش را بِسانِ گزیده، شرح دهد. هر یک از چهار زینه‌ي آفرینش را با سه دانشواژه معنا می‌کند؛ پس، خواننده، چشمِ آن دارد با دوازده عبارت روبه‌رو شود که هر سه عبارتِ آن یکي از مراحلِ چهارگانه و پایانيِ آفرینش را شرح و فراخ‌نویسی کند. ولی با یک درهم‌ریختگی نیز برخورد می‌کنیم که در جايِ خود به آن انگشتِ سخن می‌نهیم.

۱. بَویشْنْ / bawišn»، با سه دانشواژه‌ي **A.** ویمَنْدْ (نشان دهنده‌ي مرزِ هر مرحله با مراحلِ پس و پیش)، **B.** چیهْرْ (=نشان دهنده‌ي مشخصه‌ي هر مرحله از نظرِ موادِ آفرینش) و **C.** کیرّوگ (همانندکننده‌ي کارِ آفرینش با صنعتگر) شناسانده می‌شود. ما، در گزارشِ خود، واژه‌ي پهلويِ بَویشْنْ را «هستِش» ترجمه‌کرده‌ایم.

۲. بحثِ بَویشن-رَوِیشْنیه / bawišn-rawišnīh نیز با همان سه دانشواژه پِی گرفته می‌شود؛ بَویشْنْ-رَوِیشْنیه / bawišn-rawišnīh را در گزارش خود، «هستِشِ پویا» ترجمه‌کرده‌ایم.

۳. بحثِ بَویشْنْ-اِسْتیشْنیه / bawišn-ēstišnīh هم با همان سه دانشواژه پِی گرفته می‌شود. ما در گزارشِ خود، «بَویشْن-اِسْتیشنیه / bawišn-ēstišnīh» را «هستِشِ پایا / پاینده» ترجمه‌کرده‌ایم. همه‌ي این برابرگزینی‌ها، از سويِ گزارشگرِ کنونی، پیشنهادی و گمانورزانه‌اند و چشم‌به‌راهِ برابرهايِ درست‌تر و باریکانه‌تریم.

نویسنده، مرحله‌يِ پایانيِ آفرینش را با فرزانْواژه‌ي «سْتِی / stī» فرامی‌گوید؛ آن را نیز با سه دانشواژه‌يِ ویمَند، چیهر و کیرّوگ شرح و فراخ‌نویسی می‌کند.

نوشته آمد که نویسنده، فراخ‌نویسيِ هر چهار زینه‌يِ آفرینش را نخست با واژه‌يِ «ویمَنْدْ / wimand» می‌آغازد؛ مرحله‌يِ «بَویشْنْ / bawišn» را اینگونه تعریف می‌کند:

tōhmag ī dēsagān parwand.

یعنی: جرثومه‌يِ دربرگیرنده‌يِ همه‌يِ صُوَر. پس از این، می‌افزاید:

čiyōn hast, čišān parwand.

یعنی: به گونه‌اي که هستی، همه چیز را دربرگرفته است؛ یا، چونان چیزها که سربه‌سر در هستی غوطه‌ور اند. می‌توان پرسید نگریسته‌يِ نویسنده از کاربردِ واژه‌يِ دِسَگان / dēsagān در نوشتارِ خود چی ست؟

آیا صُوَرِ جنسیه یا نوعیه یا فردیه است؟

روشن نیست؛ ولی اگر این مرحله از آفرینش دربرگیرندهٔ هر سه صُوَر باشد به دستگاهِ اندیشگانیِ افلاطونی نزدیک شده‌ایم.

پس این روایت (=۱۹۴)، بهره‌گیری از دستگاهِ واژگانیِ ارسطویی است در چارچوبِ اندیشه‌ورزیِ افلاطونی برایِ تبیینِ جهانْشناسیِ مزدایی؛ حتی اگر دستگاهِ دینْپردازیِ رسمی و آیین‌گرایِ (=سنتیِ) مزدایی آن را نپذیرد.

اتهامیِ که خودِ ارسطو را نیز فراگیر است: دستگاهِ اندیشگانیِ ارسطویی، اندیشیدن با مفهوم‌ها و فرایافت‌هایِ جدیدِ ارسطویی است در چارچوبِ دستگاهِ اندیشگانیِ افلاطونی.

به بحثِ مرحلهٔ آفرینِشِ «هستیِ پویا / bawišn-rawišnīh» که می‌رسیم، نویسنده آن را چنین تعریف می‌کند:

dēsag ī andar tōhmagān parwand.

یعنی: <نخستین>* صورتیِ که اندر جرثومه‌ها [یا: بذرها] صورت می‌بندد و پَرْوَسته می‌شود (=تحدید می‌شود).

به بحثِ «بذرها» در دستگاهِ اندیشگانیِ آناکساگوراسی و بودوباشِ آن در دینْکرد نیز خواهیم پرداخت. پس از این، نویسنده می‌افزاید:

čiyōn čiš andar hast.

یعنی: به گونه‌ایِ که چیزها در اندرونِ هستی، هستی پذیرند.

آیا نویسنده سرِ آن دارد به روشنکردِ معناییِ بپردازد که ارسطو بر آن نامِ گِنوس/ γενοσ داده است؟ واژه‌ایِ که در ترجمه‌هایِ دستِ چندُم و غالباً درهم‌ریخته از ارسطو، به «صُوَرِ جنسیه» ترجمه شده است.

حال اگر نویسنده سرِ آن دارد «صُوَرِ جنسیه» را برشناساند، پس در نگاه و باورِ او، مرحلهٔ «بَویشْن-رَویشْنیه» برابرِ با آفرینِشِ «صُوَرِ جنسیه» است که از دیگرِ مراحِل و زینه‌هایِ آفرینش تفکیک می‌شود (=محدود می‌شود).

در بحثِ از مرحله و زینهٔ «بَویشْن-اِسْتیشْنیه / bawišn-ēstišnīh»، این زینه از آفرینش را چنین تعریف می‌کند:

ˣdēsag ud ēwāz parwasatg ī andar tōhmagān.

یعنی: <ساختِ>* صُوَرِ مُحاطِ در فصل (=ēwāz / منظور فصلِ منطقی است) در اندرونِ-

جرثومه‌ها <یِ اشیاء>* [یا: بذرِ چیزها].

پس از این، می‌افزاید:

ˇciyōn kas andar ˇciš.

یعنی: به گونه‌ای که «فرد» در اندرونِ چیزها تشخص یابد.

دیگر شکلی برجا نمی‌ماند که با صُوَرِ نوعیه سروکار داریم. همانی که ارسطو بر آن نامِ εισοσ / آیدوس نهاده است. و ترجمه‌های درهم‌ریخته آن را به «صُوَرِ نوعیه» برگردانده‌اند.

پس، برابرِ دیدوباورِ نویسنده، زینه و گامه‌یِ «بَویشْن-رَویشنینه / bawišn-rawišnīh» گامه‌ای از آفرینش است که در آن صُوَرِ نوعیه سربرمی‌آورند. پس، زینه و گامه‌یِ «بَویشْن-رَویشنینه / bawišn-rawišnīh» گامه‌ای از آفرینش است که با تقرر، پابرجاستی و تقومِ چیزها روبه‌رو می‌شویم.

در پایان‌هایِ روایت، نویسنده، به روشنْ‌سازی درباره‌یِ گامه‌یِ پایانیِ آفرینش، یعنی «سْتی / stī» می‌پردازد.

سرْنشانه و مشخصه‌یِ این گامه از آفرینش را در بحثِ «ویمَند / wimand» اینگونه برمی‌شناسانَد:

ēwtāgīg tanān.

یعنی: <مرحله‌یِ آفرینش>* تنانِ تکْ‌تک؛ چیزهایِ تَکمند (=فرد) شده.

پس با بحثِ تکواره‌ها (=افرادِ نوع) روبه‌رو هستیم؛ یعنی فرایندِ تکینگی و تَکمند شدنِ تکواره‌ها از دلِ طبقه‌یِ نوعیه.

نویسنده می‌افزید:

ˇciyōn wahmān ˇciš ud wahmān kas.

یعنی: به گونه‌ای که فلان چیز و بهمان کس <ـِ منفردْ هستی پذیرند>*.

پس با بحث و فحصی روبه‌رو هستیم که ارسطو به آن نامِ ایدیوتِس / ιδιωτησ نهاده است.

پس، مرحله، گامه و پایگانِ «سْتی / stī» در دیدوباورِ نویسنده‌یِ این روایت، مرحله‌یِ آفرینشِ افرادِ انواع است. ویژه اینکه، سخنواره‌یِ پایانیِ این روایت، از هستی‌پذیریِ اضداد در واپسین زینه‌یِ آفرینش سخن می‌راند. سخنواره‌ای که حاکی از ارسطویی بودنِ شش-دانگِ نویسنده است.

نوشته آمد که در این روایت، از چهار زینه‌یِ پایانیِ آفرینش سخن رانده شده است؛ و هر یک از

این چهار زینه با سه مفهوم تعریف می‌شوند. در زیر می‌کوشیم آرایشِ نویسنده‌یِ روایت را برهم‌زده و عبارت‌ها را به گونه‌ای دیگر ردیف کنیم. برایِ نمونه، تعریفِ (=wimand) هر چهار دوره را یکجا می‌آوریم؛ به همین آرایش تا پایانْ، شرح و بسطِ نویسنده را در بابِ تفسیرِ طبیعیِ چهار مرحله و نیز، همانندسازیِ کارگاهِ هستی را با کارگاهِ هنرمند را هم یکجا نشان می‌دهیم.

در آرایه‌بندیِ زیر، کوشیده‌ایم نظرِ نویسنده را
دربابِ تعریفِ چهار زینه‌یِ آفرینش یکجا نشان دهیم:

1. bawišn: tōhmag ī dēsagān parwand, ˇciyōn «hast» ˇcišān parwand'.

2. bawišn-rawišnīh: dēsag ī andar tōhmag parwastag; ˇciyōn ˇciš andar hast.

wimandīg

3. bawišn-ēstišnīh: dahīg ud ēwāz parwastag ī andar tōhmagān ī-š azabar xwēš, ˇciyōn «kas» andar «ˇciš».

4. stī: ēwtāgīg tanān; ˇciyōn «wahmān ˇciš» ud «ˣwahmān kas».

در آرایه‌بندیِ زیر، آموزه‌یِ نویسنده در باره‌یِ سرْنشانه و
سرشتِ چهار زینه‌یِ آفرینش نشان داده می‌شود:

1. bawišn: zāhag ī ˣzāhagān bun, ˇciyōn 'garm-xwēd wād' ud pad ham griftagīh 'ristagān bun'.

2. bawišn-rawišnīh: zahag(?)[9] [V: dēsag] ī andar zāhag[10] [V: zāhag<ān bun>*]; ˇciyōn ristagān andar bunān.

ˇcihrīg:

3. bawišn-ēstišnīh: tōhm andar zāhag sāxtagīh;[20] ˇciyōn 'mardōm tōhm' andar 'mādar zahār'.

4. stī: <.........................>*; čiyōn ‘bowandag nigārdagīh[27] ī zahag andar ‘burdār uruspar’.

نویسنده‌یِ روایت، هر مرحله از کارگاهِ هستی را با کارگاهِ زرگری و آهنگری‌مانند می‌کند؛ به‌گونه‌یِ زیر:

1. bawišn: mādag kē kirrōg padiš dārēd, čiyōn ‘ zarr mādag’ kē ‘kirrōg zarrīgar’ padiš dārēd abēsar andar dēs(?), ud ‘āhēn mādag’ kē ‘kirrog <āhēngar’> padiš dārēd ‘taxt ud dar dēs(?).

2. bawišn-rawišnīh: dast-kārīh ī kirrōg abar mādag; čiyōn ‘ayōxšust ī tābišn ud wizādišn(?) ud kōbišn(?) [V: ˣkandišn(?)] <ud> dār burišn ud tuxšišn.

kirrōgīg

3. bawišn-ēstišnīh: dēsag ī kirrōgīg(?) [V: <kē>* ˣkirrōg] dārēd pad mādag; čiyōn ‘abēsar ud jām dēsag’ kē ‘kirrōgīg zarrīar’ dārēd-abar zarr ī-š mādag; ud, ‘bīl ud tīš dēsag’ kē ‘kirrōg āhēngar’ dārēd-abar dār(?) [V: ˣāhēn] ī–š mādag.

4. stī: nāmčištīg abēsar ud jām <kē>* ‘kirrōg zarrīgar’ az zarr, <ud,> nāmčištīg taxt <ud> dar ī ‘kirrōg durgar’ az dār kunēd.

پس از این بحثِ گزینْ‌گویانه در بابِ شایندگیِ فلسفیِ این روایت، جا دارد در باره‌یِ یک فرزانْواژه‌یِ دیگرِ این روایت سخني بگوییم که به گمانِ ما از دیدِ دینْ‌کردشناسان پنهان مانده است؛ و آن، فرزانْواژه‌یِ پهلویِ «تُهْمَگ / tōhmag» است.

فرهنگ‌نامه‌هایِ پهلوی، این واژه را «تخمه / بذر / نطفه / نسب / نژاد / دودمان / تخم / دوده / خاندان» و مانندِ این ترجمه کرده‌اند.

اما کاربردِ این واژه در دینْ‌کرد، و نوعِ نگاهِ نویسندگانِ آن، و نیز، نوعِ کاربردِ آن در این کتاب، گزارنده را وامی‌دارد به کاربردِ فرزانوَرانه‌یِ این واژه باریک‌تر شود.

در زیرنویسِ ترجمه‌یِ روایت (زیرنویسِ ش ۵)، به این بحث پرداخته‌ایم. ولی پیش از ترجمه، خواننده را به دو سخنواره از آناکساگوراس آگهی می‌دهیم. هر دو سخنواره را از کتابِ «نخستین فیلسوفانِ یونان»، ترجمه‌یِ دانشمندِ ارسطو شناس، دکتر شرف‌الدینِ خراسانی، که از یونانیِ باستان به فارسی برگردانده‌اند، به وام ستانده‌ایم.

در پیرامونِ طبیعت:

بندِ سوم: «(زیرا کوچک را کوچکتریني نیست؛ بلکه همواره بازهم کوچکتري هست؛ (چون ممکن نیست که هستنده در اثرِ تقسیمِ بی‌پایان نیست‌شود).

ـــ اما از بزرگ نیز همواره بزرگ‌تري هست؛ و این نیز در شمار، با کوچک برابر است؛ اما هر چیز، در خود، هم بزرگ است و هم کوچک)».

بندِ چهارُم: «(چون این‌ها چنین‌اند، پس باید پنداشت که در همه‌یِ چیزهایِ درهم‌انباشته [$\tau\alpha\ \sigma\upsilon\gamma\kappa\rho\iota\nu o\mu\varepsilon\alpha$] بسیاري چیزها و از همه گونه وجود دارد؛ «بذرهای [$\sigma\pi\varepsilon\rho\mu\alpha\tau\alpha$ / بسنجید با تُهْمَگ در پهلوی، و، مُتَشاکَل در عربی (م)] همه‌یِ چیزها دارایِ همه گونه شکل‌ها و رنگ‌ها و بو<ی>ها و مزه‌ها. و انسان‌ها نیز بدین سان به هم پیوسته شده‌اند و، زندگانِ دیگري که جان دارند.

....

و بذرهایي در شماره نامحدود، که به هیچ روی با یکدیگر همانند نیستند.

....)» .

۱۹۴. دربارهٔ‌ي «هَسْتِش»، «هَسْتِشِ پويا»، «هَسْتِشِ پايا» و، «هستِشِ مادی»، آنگونه که از گزارِشِ [يا: ترجمهٔ‌ي] اوستا پيداست، برابرِ آموزهٔ‌ي دينِ بهی.

پيشکش به استادم: عبدالله‌ِ انوار.

1. هَستِش:(۱)

***A.* تعريف** (=wimand / شناسا):

<مرحلهٔ‌ي آغازينِ هستی، مرحله‌اي است که در آن>* تخمه‌اي [يا: بذري] فراگيرندهٔ‌ي ديسه‌ها(۲) است؛ به گونه‌اي که «هستَن»، چيزها را دربرگرفته‌است.

***B.* سرنشانهٔ‌ي سرشتين** (=čihrīg):

<اين زِينِه از آفرينش = مرحلهٔ‌ي آغازينِ هستی،>* بُنْ‌ماده‌اي براي بُنِ بُنانِ همهٔ‌ي ماده‌هاست (=هيوله / هيولا)؛ همان گونه که، بادِ گرم-نَمور با نيروي همهْ‌گيرانه‌اَش (=ham-grīftagīh) بُنِ <همهٔ‌ي>* هموندهاست.(۳)

***C.* <همانندي اين زِينِه از آفرينش با کارگاهِ زرگر و آهنگر> از نظرِ هنری:**

<اين مرحله از آفرينشِ هستی، به مانندِ>* ماده<ي خامي است>* که هنرمند با آنْ ديسه / شکلي <خام را>* فراهم‌می‌آورد (=dārēd)؛ همچناني که زرگرِ هنرمند، ورقِ زر (=zarr mādag / مادهٔ‌ي زر) را براي ساختنِ افسر<ِ شاهی>* در حالت<ِ ورق>(؟)(۴) به‌کارمی‌برد. و يا، آهنگرِ هنرمند، که ورقِ آهن را در حالت<ِ ورق> براي ساختنِ تخت و دَر به‌کارمی‌برد.

اين همان <زِينِهٔ‌ي>* «هستِش» است؛ از بنياد، تخمهٔ‌ي همهٔ‌ي تخمه‌هاست(۵) [=بذرِ همهٔ‌ي بذرها]؛ که بُنِ «هستِشِ مادی» است؛ هست‌وبودي شاخه گرفته (=būdag) از

فَلَک <ـِ اول>*(۶) است؛ همچنانی که <کتابِ>* دین می‌گوید: «پس از (=bē) فَلَک <ـِ اول، مرحله‌یِ>* «هستِش» سربرآوَرْد.

2. هستِشِ پویا:

A. تعریف / شناسا:

<مرحله‌یِ هستِشِ پویا، مرحله‌ای از آفرینش است که>* دیسه‌ها(۷) با تخمک‌ها دربرگرفته‌شده‌اند؛ به گونه‌ای که چیزها با هستی <دربرگرفته‌شده‌اند>*.

[[B. سرنشانه‌یِ سرشتین:(۸)

<از نظرِ سرْنشانه‌یِ سرشتین، این مرحله از آفرینش مانندِ>* ساخت‌وپرداختِ تخمکی در اندرونِ بُنْ‌ماده‌ای (=عنصری) است [=تفصیلِ جنسی]؛ به همان گونه که نطفه‌یِ مردمْزادگان در اندرونِ زِهدانِ مادر <ساخته‌وپرداخته‌می‌شود.

C. همانندیِ این زِینه از آفرینش با کارگاهِ زرگر و آهنگر> از نظرِ هنری:

<این مرحله از آفرینش به مانندِ>* دستکاریِ هنرمند بر ماده<یِ زیرِ دستَش>* است؛ مانندِ تفتن و گداختن و کوبِشِ [یا: کنده‌کاریِ] <آهنگر بر>* آهنگِن (=āyōxšust / فلز)، و، بُرِش‌زدن و پرداختِ <درودگر بر>* چوب]].

این، همان <زینه‌یِ>* «هستِشِ پویا» است؛ دیسه‌ای <فراهم آمده از>* تخمکِ همه‌یِ تخمک‌ها [یا: بذرِ همه‌یِ بذرها] است؛ <از نظرِ پایگانِ آفرینشی، پایه‌یِ>* فرودینِ نخستین بود<ـِ به هستی آمده>* یعنی پایه‌یِ فرودینِ «هستِشْ» است؛ همچنانی که <کتابِ>* دین می‌گوید: «پس از(۹) <مرحله‌یِ>* «هَسْتِش / بَویشْنْ»، <مرحله‌یِ>* «هستِشِ پویا / بَویشْنْ-رَویشْنیه» سربرآوَرْد.

3. هستِشِ پایا:

A. تعریف / شناسا:

<این مرحله از آفرینش، هستی‌پذیری، صورت‌بندی و>* تعیُّنْ‌پذیریِ (=parwastag / مُتَعَیِّن) فصل (=ēwāz / تفصیلِ نوعی) و فرآورده در اندرونِ تخمک‌هایی است که <آن فرآورده، پیش از تعیُّنْ‌پذیری>* در <زِینه‌یِ>* فرازینِ خویش داشت؛ چونان تعیُّنْ‌پذیریِ «تَکْمند / کَس

/ شخص / فرد / kas» در اندرونِ چیزها <آن زمان که کرانمند و مُتَعَیَّن می‌شود>*.

B. سرنشانەیِ سرشتین:

[[<سرْنشانەیِ این مرحله، جداشدگیِ>* دیسه‌ایِ در اندرونِ <بساطتِ آغازینِ>* تخمه‌ها ست؛(۱۰) به‌مانندِ آنکه اندامه‌ایِ در اندرونِ بُنْ-<ماده>ها(۱۱) <ساخته می‌شود.

C. همانندیِ این زینِه از آفرینش با کارگاهِ زرگر و آهنگر>* از نظرِ هنری:(۱۲)

<این مرحله از آفرینش، به مانندِ هنرنمایی بر رویِ>* دیسه‌ایِ ست که هنرمند در ماده<یِ خامِ نخستین>* فرامی‌آوَرَد؛ مانندِ دیسه‌یِ (=صورتِ) افسر و جام که زرگرِ هنرمند بر رویِ ورقِ زریِ که <در دسترس>اَش است فرا می‌آوَرَد؛ و یا، دیسه‌یِ بیل و تیشه که آهنگرِ هنرمند، بر رویِ ورقِ آهنیِ که <در دسترس>اَش است فرا می‌آورد]].

<مرحله‌یِ آفرینشیِ>* «هستِش پایا / بَویشْنْ-اِسْتیشنیه»، هست‌وبودیِ شاخه گرفته از <مرحله‌یِ آفرینشِ پیشین، یعنی>* «هستِش پویا / بَویشْن-رَویشنیه» است؛ از این روی است که <کتابِ>* دین می‌گوید: «پس از <زینه‌یِ>* **«هستِش پویا»**، <از درونِ آن،>* **«هستِش پایا»** سربرآوَرْدْ.

4. هستِش مادی:

A. تعریف / شناسا:

<سرْنشانه‌یِ این پایگان از آفرینش، هستیْ‌پذیریِ>* تنانِ جداجدا ست (=اَفرادِ مُتَعَیَّن).(۱۳) به گونه‌ایِ که <می‌توان بر>* فلان چیز و بهمان کَس <انگشت نهاد>*.

B. سرنشانه‌یِ سرشتین:

<سرْنشانه و مشخصه‌یِ این مرحله از آفرینش، هستیدن و هستیْ‌پذیریِ تکواره‌ها (=افرادِ نوع) می‌باشد؛>* درست به مانندِ فرساختِشِ طرحِ(؟)(۱۴) نطفه [یا: رویان / جنین] در زِهدانِ مادر.

C. <همانندیِ این زینِه از آفرینش با کارگاهِ زرگر و آهنگر>* از نظرِ هنری:

<این مرحله از هستی، از نظرِ همانندی با کارِ هنرمند، همانند است با>* تاج و جامیِ خاص(۱۵) <که>* زرگرِ هنرمند از <قطعاتِ برش‌خورده‌یِ ورقِ>* زر می‌سازد (=kunēd)، یا، تخت و دَریِ ویژسته (=مشخص / انضمامی) که درودگرِ هنرمند از چوب<هایِ برش‌خورده>(۱۶) می‌سازد.

<زینه‌یِ آفرینشِ>* هستِشِ مادی، هست‌وبودیِ شاخه‌گرفته از <مرحله‌یِ آفرینشِ پیشین، یعنی «هستِشِ پایا / بَویشْنْ-اِستیشنیه» می‌باشد؛ به گونه‌ای که کتابِ دین می‌گوید:>* پس از (=bē / بیرون از) <زینه‌یِ>* «هستِشِ پایا / بَویشْنْ-اِستیشنیه»، <زینه‌یِ آفرینشیِ>* «هستِشِ مادی / شْتیِ» سربرآوَرْدْ.

پس از <زینه‌یِ آفرینشِ>* هستیِ مادی، <که همان مرحله‌یِ آفرینشِ>* چیزها و افرادِ ویژسته [=تکمندشده / انضمامی] است، خویشکاری‌هایِ چیزها و افراد (=نوامیس و قوانین) <روشن می‌شود / تخصیص می‌یابد>*؛ از این روی، <کتابِ>* دین می‌گوید که: «پس از <مرحله‌یِ>* «هستِشِ مادی»، آنی که در هر دو مینو چونان دو همستیزنده‌اند، <سربرآوَرْدْ:(۱۷) یعنی سربرآوردنِ>* راستی و ناراستی.

یادداشت‌ها

۱-آیا نظرِ نویسنده درباره‌یِ این مرحله از آفرینش، همان آفرینِشِ فَلَکِ هفتم (=محیطِ آسمان) است که از فَلَکِ اول، یعنی از «رَی / ray» به ترتیب سربرمی‌آورد؟

دینْ‌کرد، کتابِ سوم، کرده‌یِ ۴۱۶ اُم، «بَویشْنْ / bawišn» را اینگونه می‌شناساند:

ud ‘gētīg dahišn’ ham-bawišnīg, bawišn ī mēnōg dahīg paydāgīh: ud ast ī mēnōg u-š wāspuhragānīh ast ī wēnišnīg <ud> girišnōmand; ud ēd <ī>* paydāg kū: mēnōg bun ī gētīg.

۲-«دیسه‌ها» را برابرِ «دِسَگان / dēsagān» آورده‌ایم؛ این واژه، در دینْ‌کرد، برابرِ معناییِ «صُوَر» است؛ بی‌هیچ گمانی، سخن بر سرِ «ماده و صورت» در معنایِ ارسطوییِ آن است.

۳-آیا فرزانواژه‌یِ پهلویِ «بَویشْنْ / bawišn»، برابرِ معناییِ خلقِ عالَمِ عنصری است؟

فرزانواژه‌یِ «عالَمِ عنصری»، یکی از فرزانواژه‌هایِ هم پورِ سینا و هم فرزانه‌یِ فرهمندشناس (=شیخِ اشراق) است.

یعنی همان مرتبه‌ای از آفرینش که بروبارِ برآمیزیِ نورِ مجردِ نهم و فلکِ ششم است؛ که به فرساختگیِ فلکِ هفتم، یا عالَمِ عنصری می‌انجامد.

تفسیرِ نویسنده در این بند، که «هستِش / بَویشْنْ» را بُنِ بُنانِ همه‌یِ بُنْ‌ماده‌ها، از قبیلِ بادِ

گرم-نَمور، می‌داند، نظرِ ما را زورآور می‌کند.

در بندِ سپسین، نویسنده‌یِ روایت، این مرحله از آفرینش را با کارِ هنرمندانه‌یِ زرگري برمی‌سنجد که در ساخت و پرداختِ یک تاج، نخست، ورقِ زر را فراهم می‌کند.

همچناني که خداوند، در آفرینشِ هستیِ مادی، نخست، بُنْ‌ماده‌هایِ (=هیولهِ‌یِ) آن را از دِلِ فلکِ اول برکشیده است.

۴-«حالت <ـِ ورق>» را برایِ سخنواره‌یِ «اَنْـدَر دِس / andar dēs» آورده‌ایم؛ که قرائتِ آن شک‌پذیر است.

۵-«تخمه‌یِ همه‌یِ تخمه‌ها» را برابرِ «تُـهْمَگان تُـهْمَگ / tōhmagān tōhmag» آورده‌ایم؛ براستی، پافشاريِ نویسنده بر این معنا از چه اندیشه‌اي ریشه می‌گیرد؟

آناکساگوراس، در بحثِ از ماده‌یِ بسیط، بر این باور بود که: تقسیمِ شییء، برایِ یافتنِ بُنْ‌پاره‌هایِ برسازنده و آغازینِ آن، به ریزْپاره‌اي پایان می‌پذیرد که شکلِ همان چیزِ بخش‌بخش شده است و دربردارنده‌یِ همه‌یِ متضادها ست. به دیگر سخن و برایِ نمونه، کوچک‌ترین بخشِ استخوان ـــ نه به آتش یا خاک یا ترکیبي از آندو پایان می‌پذیرد بلکه ـــ به استخوانِ کوچکي پایان می‌پذیرد.

ارسطو، این بُنْ‌پاره‌هایِ فرضيِ آناکساگوراس را homoiomère نام نهاده است.

در تفسیرِ ارسطوییِ نگرگاهِ آناکساگوراس، این homoiomère در واقع بافت‌هایِ اندامواري اند که از تجزیه و آناکاویِ آن‌ها نمی‌توان به بُنْ‌پاره‌هایِ (=اجزایِ) یکساختِ عناصرِ بسیط رسید. نزدِ فرزانگانِ یونانی، homoiomère، تخمک / εσπερματα نیز نامیده شده است.

آناکساگوراس، «اجسامِ بسیط / پیکرانِ یکساخت» را اختلاط و برآمیزه‌اي از تخمگ‌ها / spermata می‌داند. برابرِ دید و باورِ آناکساگوراس، هر یک از بُنْ‌ماده‌هایِ چهارگانه (=عناصرِ اربعه) انبان و ذخیره‌اي فراگیرنده از تخمک‌ها ست (=pan-spermin) اند.

آیا نویسندگانِ دینْ‌کرد، در بحثِ از تکوینِ جهان، هر جا که دانشواژه‌یِ «تُهْمَک / tōhmag / تخمک» را به‌کار گرفته‌اند، همین معنایِ دانشی-فرزانشيِ یونانی و آناکساگوراسيِ آن را فرا اندیشه‌یِ خود داشته‌اند؟

پاسخِ ما (=گزارشگرِ کنونی) آریْ گویانه است.

نگاه کنید به گزارشِ ارسطو از دیدگاهِ آناکساگوراس در کتابِ «در آسمان»، ترجمه‌یِ اسماعیلِ سعادت، ص ۱۴۶:

آناکساگوراس، دربارهٔ عناصر، نظریّه‌ای خلافِ نظریّهٔ امپدوکلِس دارد.

امپدوکلِس، بر آن است که آتش، خاک و <دیگرِ> اجسام، متعلِقِ به این دسته از عناصرِ اجسام‌اند؛ و همه‌ی چیزها از آن‌ها ساخته شده‌اند.

آناکساگوراس، عقیده‌ای مخالفِ این دارد. عناصرِ او مُتشاکَل‌اند (مقصودِ من [=ارسطو] از اجسامِ مُتشاکَل [=بذرسان] گوشت و استخوان و چیزهایی مانندِ آن‌ها ست).

هوا و آتش، به عکس، اختلاط‌هایی از این مُتشاکَل‌ها و بُذورِ [=بذرها] دیگر بیش نیستند.

هر یکِ از این دو، مجموعه‌ای از همه‌ی مُتشاکَل‌های نامرئی است. و این نشان می‌دهد که چرا همه‌ی اجسامِ دیگر از این دو جسم تکوّن یافته‌اند (زیرا او [=آناکساگوراس] آتش و اَثیر را به یک نام می‌خواند).

پژوهشِ ما [=گزارگرِ کنونی] در ریشه‌شناسیِ هندو-اروپاییِ دو واژه‌ی اَثیر و آتش نشان می‌دهد که یکی دانستنِ آتش و اثیر از سویِ آناکساگوراس بسی بهره از درستی دارد.

فرزانواژه‌ی «اَثیر» هم در عربی و هم در فارسی، پی‌گرفتِ آوائیِ «αἰθηρ / آیْتِر» یونانی است که با «آتَر» اوستایی، «آدُر» پهلوی و «آذر» فارسی همریشگی و هم‌معنایی دارد.

ارسطو، در فرزانْ‌نامه‌ی پیش‌گفته، دفترِ سوم، کرده‌ی چهارُم، خُرده‌سنجی‌های خود را بر هواخواهانِ نظریه‌ی «جزءِ لایَتَجزّا / اَ-بَخْش / اَتُم» دنباله‌گیری می‌کند.

۶-«فَلَکِ اول» را برابرِ «رَیْ / ray» آورده‌ایم؛ برابرِ آموزانِش‌های فرزانه‌ی فرهمندشناس، شیخِ اشراق، در کتابِ «فرزانِگیِ فرهمندی / حکمةُالْاِشراق»، نخستین صادر و تراویده‌ی نورالانوار، نورِ اَقرَب است؛ از نورِ اَقرَب، نورِ مجرد از یک سو، و برزخِ اعلی (=فلکِ محیط) از سویِ دیگر می‌تراود. از نورِ مجرد نیز، نورِ مجردِ دیگری و برزخِ دیگری تراوُش می‌کند؛ این دوپارگی و انشقاق به تراوُشِ نُه افلاک و عالَمِ عنصری پایان می‌پذیرد.

نویسنده‌ی دینْ‌کرد، در این بند، گوشزد می‌کند که هستندگیِ هستی، از درونِ «رَی / ray» سربرآورده است. در دستگاهِ اندیشگانیِ شیخِ اشراق، صدور از عالی به سافل است؛ یعنی: پرتوافکنیِ رَخش‌ها و انوار از فرازین به فرودین است؛ در دینْ‌کرد نیز چنین است.

ممکن است که پاسخ‌هایِ شیخ، به پرسمان‌هایِ پیشِ رویَش با پاسخ‌هایِ دینْ‌کرد به همان پرسمان‌ها یکی نباشد؛ ولی، بُنِ بُنانِ بحث نزدِ نویسندگانِ دینْ‌کرد و شیخِ اشراق یکی است.

از این روی، گزارِشِ خود را از واژه‌یِ پهلویِ «رَی / ray» به «فَلَکِ اول» بسی نزدیک به حاقِ واقع می‌دانیم.

۷-بررسیِ ما درکتابِ سوم دینْ‌کرد، براي ما شکی بر جای نمی‌گذاردکه نویسندگانِ این نامه، واژه‌یِ پهلویِ «دِسَگ / dēsag» را در ترجمه‌یِ واژه‌یِ یونانیِ آیدوس / ειδοσ به‌کاربرده‌اند. ارسطو از این واژه برايِ تبیینِ فرزانْوَرانه‌یِ شگفتِ خود در بابِ ماده و صورت بهره‌ها برده است؛ تا بدانجا که برخيِ ارسطوشناسان، فرزانگيِ ارسطویی را از بنیاد، تبیینِ جهان به کمکِ دو مفهومِ ماده و صورت دانسته‌اند. این نکته آشکار است که دو مفهومِ ماده و صورت میله‌یِ محوريِ فرزانِشِ ارسطویی است. نظرگاهِ ما این است که نویسندگانِ دینْ‌کرد، آگاهانه و با دانش، از این دو مفهومِ محوريِ فرزانِشِ ارسطویی، البته برايِ ساخت و پرداختِ جهانْ‌شناسيِ مزدایی بهره‌یِ وافی می‌برند.

جايِ آن است بگوییم فرزانگانِ سده‌هايِ میانه در باخترْزمین نیز اساسِ فرزانگيِ خود را از رهگذارِ آگوستینِ سپند بر فرزانگيِ افلاطونی نهاده‌اند؛ از رهگذارِ آکوئیناسِ سپند بر فرزانگيِ ارسطویی نهاده‌اند. و آنچه که ما به آن فلسفه‌یِ مسیحی می‌گوییم، در بنیادِ خود، چیزيِ نیست جز استوارداشتِ پی و پایه‌یِ باورهايِ مسیحی بر اندیشه‌ورزی‌هايِ افلاطونی-ارسطویی. همچنانيِ که فلسفه‌یِ اسلامی نیز چیزيِ نیست جز پی گیريِ بحث و فحصِ ارسطو در چارچوب و گستره فرهنگِ ایرانی-اسلامی.

بی‌راه نیست اگر دینْ‌پردازانِ مزدایی نیز، پیش یا پس از اسلام، هم، به یوبه‌یِ پی بردنِ به ارزش‌هايِ خِرَدبنیادِ فرزانِشِ ارسطویی، و هم، بدست آوردنِ ابزاريِ کلامی برايِ مقابله با علمِ کلامِ رقیبان، کوشیده‌اند با بهره‌گیری از فرایافت‌ها، مفاهیم، گفتواره‌ها و مقولاتِ ارسطویی، تبیینيِ خِرَدْبنیاد (=عقلی) از جهانْ‌شناسيِ مزدایی برنشان دهند.

ای دریغ! در آن زمانه‌یِ پر آشوب و بنیاذْبربادْده، شاید دینْ‌کرد، بویژه کتابِ سومِ آن، هم نخستین و هم واپسین کوشش در این راه بوده است.

۸-سخنواره‌های مربوطِ به یک، «سرْنشانه‌هايِ سرشتین»، و، دو، «تشبیهِ هنريِ مرحله‌یِ دوم و سومِ آفرینش» را درونِ دو قلاب نهاده‌ایم؛ خواننده‌یِ پژوهنده‌ای که گزارِشِ ما را با بُنْ‌نوشتِ پهلوی، یا دستِ کِم، با آوانویسيِ آن پی می‌گیرد، در بحثِ مربوطِ به سرْنشانه‌هايِ سرشتین و تشبیهِ هنريِ مراحِلِ هستی، آگاه به ناهماهنگی‌اي میانِ نوشتارِ پهلوی و گزارِشِ فارسيِ روایت خواهد شد.

روشن‌سازيِ آن بدینگونه است:

نخستین کارِ هنرمند این است که در آغازِ کار، کارگاهي برايِ خود دست‌وپاکند؛ این، برابر است با آفرینشِ «سپهر / فَلَک / رَی» در کارگاهِ هستی.

کارِ دومِ هنرمند این است که ماده‌یِ خامِ پذیرایِ نظرِ خود را فراهم کند؛ این نیز، برابر است با مرحله‌یِ «هستِش / بَویشْنْ»؛ که «طبقه‌یِ اَجناس» در کارگاهِ هستی فراهم می‌آید.

در مرحله‌یِ سوم، هنرمند، ماده‌یِ زیرِ دستِ خود را با روشیِ خاص، به قطعاتِ کوچک‌تر برش می‌زند؛ و هر برش شکلیِ خاص برایِ قطعه‌ایِ خاص را دارد. این نیز برابر است با بُرشِ آفرینشی در اجناس؛ در دستگاهِ اندیشگانیِ ارسطویی، فصل، در اجناس برش می‌زند و از آن «طبقه‌یِ انواع» سربرمی‌آورد؛ این نیز برابر است با مرحله‌یِ «هستِشِ پویا / بَویشْنْ-رَویشْنیه» در کارگاهِ هستی.

در مرحله‌یِ چهارُم، هنرمند، قطعاتِ برش خورده و آماده را سرِ هم می‌کند و کالاییِ، برایِ نمونه تاجیِ یا جامیِ را می‌آفریند. این نیز برابر است با مرحله‌یِ آفرینشیِ «بَویشْنْ-اِستیشنیه» در کارگاهِ هستی. در نظامِ ارسطویی نیز برابر است با هستیْ‌پذیریِ افرادِ انواع.

این، فراروندِ خِرَدیک و منطقیِ کار است.

ولی در این روایتِ از دینْ‌کرد، در بُنْ‌نوشتِ پهلوی، ترتیبِ کارِ هنرمند اینگونه نیست. در نوشتارِ پهلویِ در دسترس، یعنی سامانِ کنونیِ این روایتِ دینْ‌کرد، ترتیبِ کارِ هنرمند بدین گونه است که: هنرمندِ نامبرده، در مرحله‌یِ نخست، کارگاهیِ برایِ خود فراهم‌می‌کند؛ در مرحله‌یِ دوم، تاجیِ یا جامیِ را می‌آفریند؛ در مرحله‌یِ سوم، ماده‌یِ خامِ زیرِ دستِ خود را برش می‌زند و قطعاتِ لازم را می‌سازد.

این ناهماهنگی میانِ آنچه که خِرَدْپذیر است و آنچه که در این روایت نوشته‌شده‌است را تنها می‌توان به دستکاری‌ها و کژنویسی‌هایِ مرسومِ رونویس‌کنندگان نسبت داد.

ما، در آوانویسی، از ترتیبِ کنونیِ دینْ‌کرد پیروی کرده‌ایم؛ ولی در ترجمه، از آنیِ که آن را درست‌تر انگشته‌ایم پیروی کرده‌ایم.

۹-«پس از» را در اینجا برابرِ «بِ / bē» آورده‌ایم.

۱۰-آشکار است که نویسنده‌یِ روایت، آفرینِشِ طبقاتِ انواع را فراآندیشه‌یِ خود دارد.

۱۱-بُنْ‌ماده‌ها را برابرِ «بُنان / bunān» آورده‌ایم؛ آیا واژه‌یِ پهلویِ «بُنان» در این روایت، جانشینیِ جز برایِ طبقه‌یِ «جنس» ارسطویی است؟

۱۲-افلاطون، در رساله‌یِ «تیمائوس»، از «دِمی-اوروگوس» نام‌می‌برد و از صنعتگریِ ایزدی که چیزها را از رویِ مدل می‌سازد.

۱۳-خواننده‌یِ باریکْ‌نگر و فرزانْ‌پژوه این نکته را درنظردارد که «تنان و تکمندهایِ جداجدا، نخست

در حالتِ کمون، بسانِ پَربَسته (=محصور) و کرانمند، در مرحله‌یِ آفرینشیِ **هستِشِ پایا** بوده‌است، به‌گونه‌اي که در آن مرحله، از آفرینش، هستی‌پذیری و صورت‌بندیِ فصل، و، تعیُّنْ‌پذیریِ فرآورده در اندرونِ تخمک‌هایي بود که آن فرآورده، پیش از تعیُّنْ‌پذیری بر زَبَرِ خویش داشت.

اکنون، یعنی در این زینه از آفرینش، همان تعین‌پذیریِ بالقوه در اندرونِ تخمک‌ها، صورت و سیمایِ شکفته و بالفعل می‌یابد.

۱۴-«طرح» را با گمانورزی برابرِ با واژه‌اي از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که منصورِ شکی و دومناش آن را «نیگاردَگیه / nigārdagīh» خوانده‌اند. بحثِ این مرحله از هستی نیز روشن است:

با آفرینِشِ اَفرادِ انواع روبه‌رو هستیم. افرادِ انواعي که در تنانِ تکْ‌تک و جداجدا مُتَعَیَّن شده اند. به بیانِ هگلی، با تعینِ فردِ منطقی روبه‌رو هستیم. [انگشت نهادنِ بر «فردِ منطقی» تنها از آن روی است که خواننده‌یِ ناآشنا با فرزانْ‌نامه‌ها، بحث را با آفرینِشِ فردِ آدمی جابه‌جا نگیرد].

۱۵-آشکار است که نویسنده از «تاج و جامیِ انضمامی / مشخص» سخن‌می‌راند.

۱۶-در زبانِ یونانی، نامواژه‌یِ «هیوله / hylé» به معنیِ چوب است.

فرزانواژه‌یِ «هیولا» در ادبِ فلسفیِ ایرانْ‌زمین نیز ساختارِ آوایِیِ ایرانیِ همین واژه‌یِ یونانی است.

این نکته برایِ ارسطو بسیار معنادار بوده‌است که صنعتِ جهان را مانندِ صنعتِ درودگر بر چوب می‌دانسته‌است. پس، ماده‌یِ آغازینِ جهان در نظامِ یونانی-ارسطویی نوعیِ چوبِ آغازین (=هیوله) بوده‌است.

۱۷-در درازایِ پژوهش بر رویِ این روایتِ بسیار گرانسنگِ دینْ‌کرد (=۱۹۴)، گزارشگرِ کنونی، همواره، با پرسشیِ رودررو بوده است:

در همه‌یِ مراحلِ آفرینش، بویژه چهار زینه و مرحله‌یِ پایانیِ آن، که این روایت به این چهار پرداخته است، چرا از آفرینش یا پاذْآفرینِشِ بدی و نیروگانِ بدی، سخنیِ در میان نیست؟

و چرا سربرآوردنِ بدکامی و بدآهنگی و بدی تنها در بندِ پایانیِ روایت چهره می‌نماید؟

آیا بندِ پایانیِ روایت را راویانیِ دیگر، در دوره‌هایِ دیگر، بر بُنْ‌نوشتِ پهلوی افزوده‌اند؟

آیا بندِ پایانی، از برافزوده‌هایِ ساختگیِ رونویس‌کنندگانِ سپس‌تر است؟

نَهِش و جُستارْمایه‌یِ این روایت، و حتی نیز بندِ پایانیِ آن، از نظرِ کلامی و فلسفی جدی‌تر از آن است که هست‌وبودِ آن را به کاست و افزودیِ ساختگی بازبندیم.

گزارشگرِ کنونی، برایِ پرسش‌هایِ به میان نهاده شده از سویِ خود پاسخی درخور و آماده ندارد؛ اما آشکار است که نویسندگانِ این روایت، دیگرِ آموزه‌هایِ دینْ‌کرد را دربارهٔیِ هست‌وبودِ دو گوهرِ همستیزنده و از بنیاد ناسازگار را تا مرحله‌یِ آفرینشِ جهانِ مادی، به فراموشی سپرده‌اند.

برایِ یک وارسیِ فرزانوَرانه، و نیز، پیِ بردنِ به ارجِ فلسفیِ این کاست و افزود، نگاه کنید به:

کتابی از ارسطو، زیرِ نامِ: «دربارهٔیِ آسمان»، ص ۸۰، ترجمه‌یِ اسماعیلِ سعادت، در تعریفِ ماده: **«ماده، اضدادِ یکسان است»**.

تعریف و شناسه‌یِ ارسطو در بابِ «ماده» رویِ‌هم‌رفته روشن است: در فرزان‌نامه‌یِ «متاگیتیک / متافیزیک»، و، رساله‌یِ کون و فساد نیز تعریفِ خود را از ماده بازگوکرده‌است:

۱ –*«به اعتقادِ ما (=ارسطو)، موجودِ نخستین ضدّی ندارد؛ زیرا همه‌یِ اضداد دارایِ ماده‌اند»*.

ارسطو، مابعدُّالطبیعه، کتابِ دوازدهُم (=لامبدا)، فصلِ دهم.

۲ –*«ما (=ارسطو) می‌گوییم که چیزی به نامِ ماده‌یِ اجسامِ محسوس هست؛ ولی این ماده مفارق نیست و همواره همراهِ اضداد است»*.

بهره از: «ارسطو، رساله‌یِ «کون و فساد / شَوَنْدْ و پادْشَوَند»، ص ۹۷ ترجمه‌یِ اسماعیلِ سعادت».

۳ –*«اجسامِ بسیط یا عناصر، نخستین جواهرِ انضمامیِ حاصلِ از ریختْ‌یابیِ ماده‌یِ نخستین بر اثرِ زوج‌هایِ کیفیاتِ متضاد است»*.

ارسطو، رساله‌یِ کون و فساد، کتابِ یکُم، کرده‌یِ سوم.

